

Lehre und Wehre.

Jahrgang 65.

Januar 1919.

Nr. 1.

Psalm 90.

(Auf Wunsch der Minnetonkafonferenz eingesandt von W. Becker.)

Der 90. Psalm versetzt uns an den Schluß der Wanderung Israels durch die Wüste. Es war der elfte Monat des letzten jener vierzig Jahre herbeigekommen. Das gottlose Geschlecht war niedergeschlagen in der Wüste. Die Drohung Num. 14, 23: „Eure Leiber sollen in dieser Wüste verfallen, und alle, die ihr gezählet seid von zwanzig Jahren und drüber, die ihr wider mich gemurrt habt, sollt nicht in das Land kommen“ war buchstäblich in Erfüllung gegangen. Der Zug durch die Wüste war darum nur noch ein planloses Umherirren von einer Oase zur andern oder, besser gesagt, der Leichenzug einer ganzen Generation von einer Grabstätte zur andern. Und wer hatte alles miterleben müssen, wer hatte den Jammer täglich vor Augen gehabt und doch nicht helfen können, weil die meisten unter dem Volk ihr Elend nicht erkennen und nicht Buße tun wollten? Kein anderer als Moses, der Mann Gottes, der größte Prophet des Alten Testaments, der gelehrteste und, wie er Num. 32 genannt wird, der sanftmütigste Mensch über alle Menschen. Wäre er nicht von Gott mit besonderen Gaben ausgerüstet worden, er hätte die schwere Last, die ihm als Führer des Volks auferlegt war, nicht tragen können. An jenem elften Monat des vierzigsten Jahres war er allein noch übrig. Mirjam, seine Schwester, war tot, Aaron, sein Bruder, längst begraben, die Kinder Israel, nämlich das neu herangewachsene Geschlecht, an der Grenze des Gelobten Landes. Moses selbst soll wegen der Versündigung am Haderwasser nicht ins verheißene Land hinein. Da möchte ihm schier das Herz brechen. Er muß es noch einmal vor Gott ausschütten. So entstand der 90. Psalm.

Und wie versteht Moses zu beten! Wie einst Veit Dietrich den deutschen Reformator Luther, so dürfen wir Moses in seiner Betkammer belauschen und hören, von welchen Gedanken ihm, dem Mittler des Gesetzes, das Herz überging. Es ist ein Gebet am Sarge einer

ganzen Generation und hat sich noch bis auf den heutigen Tag als ein überaus trostreiches an so viel tausend Särgen bewährt. Alles, was nur von der Sünde und ihren Folgen gesagt werden kann, wird hier wie in ein Meer zusammengeleitet und zum klassischen Ausdruck gebracht. Aber auch der Gnade wird in der tröstlichsten Weise gedacht. Der ganze Psalm lebt und webt von markigen und gewaltigen Schriftwahrheiten, die die Seele zwar aufs tiefste demütigen, aber auch gar mächtig erheben und stärken. In dieses Gebet hat Moses seine volle Persönlichkeit, seinen ganzen Riesencharakter hineingelegt. Fürwahr, ein Wunderbau aus alter, grauer Vorzeit erhebt sich mit diesem Psalm vor unsern erstaunten Augen. Wir hören die Totenglocken zum Begräbnis der Menschheit erklingen, aber auch die Oterglocken mit ihrem tröstlichen Schall von „Friede auf Erden“, Ruhe in Christo, einer fröhlichen Auferstehung. Wir sehen den hellen Morgenstern, Jesum Christum, prangen an dem Horizont der Kirche schon zu Moses Zeit. Das Halleluja der Seligen im himmlischen Ranaan schallt gedämpft, aber lieblich zu uns herüber. Welch edle Sprache! Welch majestätische Einfachheit! Die Worte fließen nur so. Es ist alles wie aus einem Guß. Auch nicht ein Wörtlein ist zu viel. Ganz von selbst reiht sich ein Gedanke, eine Wahrheit an die andere an.

Es darf aber nicht der wunderbare Gedankengang in diesem Psalm übersehen werden. Das menschliche Leben, nämlich für sich allein betrachtet, ohne Gott, von Gott losgerissen, ist und bleibt nichts anderes als ein unbegreifliches Rätsel. Ist die Prämisse schon falsch, so ist es der Schluß erst recht. Das menschliche Leben kann dann niemals als etwas anderes erscheinen als eine Last, eine Bürde, die Laune eines unerbittlich waltenden Schicksals oder als ein Spielball einer fremden, höchst willkürlichen Gewalt. Diese Klagen tönen darum auch durch die ganze heidnische Völkertwelt hindurch zu allen Zeiten. über diese Klagen kommen die Heiden nicht hinaus; es ist bei ihnen nichts als dumpfe Verzweiflung; von Trost ist keine Rede. „Nos ubi decidimus, quo pius Aenaeas, quo dives Tullus et Ancus; pulvis et umbra sumus.“ (Horaz.) Die eigentliche Ursache alles Elends kennen die Heiden nicht; sie wissen nicht recht, wem sie die Schuld zuschieben sollen. Was tut da Moses? Er stellt den Jammer des menschlichen Lebens durchaus nicht in Abrede, er redet davon in den mannigfaltigsten Bildern; vor allem aber gibt er an, wie durch die Sünde der Tod in die Welt gekommen ist und durch die Sünde Gottes Zorn über alles, was Mensch heißt. Das ist ihm aber nicht die Hauptsache. Ehe er dieses alles berührt, preist er Gottes Gnade: „Herr Gott, du bist unsere Zuflucht für und für.“ „Auf diese Weise“, sagt Luther, „stärkt Mose zuvor die Furchtsamen sofort im Eingang, ehe er anfängt, erschrecklich zu donnern und zu blitzen, damit sie festiglich dafürhalten, daß Gott eine lebendige Wohnung der Lebendigen sei, die zu ihm beten und ihm vertrauen.“ — Moses will recht verstanden sein. Er will haben, daß sein Psalm auch

evangelisch angefaßt und betrachtet werde. Das bloße Gesetz richtet ja nur Zorn an. Dies, daß Gott ist unsere Zuflucht für und für, bildet nach ihm den Hauptgedanken. Damit gibt er uns Anleitung zum Verständnis des Ganzen, daß schließlich eitel Trost dabei herauskomme. Wunderbarer Gedankengang! Erst redet Moses von der Gnade Gottes. Gott ist der Menschen Zuflucht, Heimat, Wohnstätte, Hort, Ruhe und Friede, ihr ein und alles; dann vernehmen wir nichts als Blik und Donner vom Sinai; aber von V. 13 an kann er dann nicht genug Worte machen von derselben Gnade, die er im ersten Verse schon gerühmt hat. Das heißt gar fein disponiert. So wird alles menschliche Elend infolge der Sünde, die Sünde selbst von der Gnade umschlungen, verdeckt, verschlungen. Da gehört der ganze Sündenjammer hin, nicht von Rechts wegen, sondern aus eitel Erbarmen um Christi, unsers Heilandes, willen, der Sünde und Tod für uns zunichte gemacht hat. So durchdringt die Gnade alles, verklärt alles und wirft auf dies eitle, vergängliche Leben einen himmlischen Schein. Moses hat recht: das menschliche Leben muß von oben betrachtet, die Erde nach dem Himmel beurteilt werden, oder sie bleibt ein tohu va bohu mit einer unergründlichen Finsternis auf der Tiefe; was unten ist, nach dem, was droben ist, oder, wie Luther sich ausdrückt, wir müssen alles mit Gottes Augen anschauen.

Wer wollte es wohl wagen, die Verabfassung dieses Psalms dem Moses abzusprechen? Es gibt kaum ein Schriftdenkmal des Altertums (Delitzsch), welches das traditionelle Zeugnis seiner Abstammung so glänzend rechtfertigte wie dieser Psalm. Nicht allein in Ansehung seines Inhalts, sondern auch in Ansehung seiner Sprachform ist er Mose vollkommen angemessen. Er trägt deutliche Spuren gleicher Abstammung mit dem Liede Moses in Deut. 32, dem Segen Moses in Deut. 33, den deuteronomischen Reden, mit dem ganzen Pentateuch überhaupt. Gleich im ersten Verse wird Gott mit dem Namen Adonai angerufen wie auch im Lied am Meer, Ex. 15, 17; Deut. 3, 24. Deuteronomisch ist der Ausdruck maon, Deut. 33, 27, deuteronomisch V. 2. das cholel: „und du ausgeharest Erd' und Weltkreis“ = „du bringest aus dir hervor“, Deut. 32, 18. Auch Deut. 33, 15 werden die Berge zuerst genannt. Ferner: „Du bist Gott von Ewigkeit zu Ewigkeit“ ist Prädikat wie Deut. 3, 24. V. 3. Die Lesart schwankt zwischen dakkah und dakka, Zermalmung, wie in Deut. 23, 2. V. 7. Gottes Zorn heißt hier aph und chemah. Diese beiden Synonyma zu verbinden, liebt gerade das Deuteronomium, 9, 19; 29, 22. V. 10. Gus, vorüberfahren, findet sich nur noch Num. 11, 31. V. 13: „Wende um, Jehovah — wie lange?“ Es ist Moses aus Ex. 32, 12 bekannte Gebetsprache, die man hier vernimmt. V. 15: „Erfreue uns den Tagen gleich, die du uns geplagt.“ Daß die Trübsalszeit schon lange gedauert hat, ist aus diesem Verse zu ersehen, wieder ein Kennzeichen der mosaischen Abfassung des Psalms gegen Ende der vierzig Zorn-

jahre. Die Liebe zu Gleichnissen ist eine Eigentümlichkeit des Deuteronomiums, die Vergleichen des Sterblichen mit einem schwindenden Traumbild, einem ebenso schnell erblühenden als der Sichel verfallenden und verdorrenden Grase, einem schnell vorüberschießenden Vogel; wir finden sie alle in diesem Psalm wieder. Ihm sind deshalb auch die Worte vorgesetzt: „Ein Gebet Mose, des Mannes Gottes.“ Das l' Moscheh ist das l' der Zugehörigkeit, das sogenannte Lamed auctoris. Zu dem Namen „Mose“, der nicht so fahl bleiben darf, weil es der Name des größten Mannes ist, den die Geschichte Israels kennt, tritt mit Recht der Ehrentitel „Mann Gottes“, ein alter Name von Propheten, der das enge Gemeinschaftsverhältnis zu Gott zum Ausdruck bringt. Deut. 33, 1: „Dies ist der Segen, damit Mose, der Mann Gottes, die Kinder Israel vor seinem Tode segnete.“ Jos. 14, 6: „Du weißest, was der Herr zu Mose, dem Mann Gottes, sagte.“ Die Ehrentitel der Welt vergehen, dieser Titel aber bleibt in Ewigkeit.

Von der Einteilung dieses Psalms urteilt Spurgeon, *The Treasury of David* (Vol. IV, p. 198): „The only division which will be useful separates the contemplation, 1—12, from the prayer, 13—17. There is indeed no need to make even this break; for the unity is well preserved. Moses sings of the frailty of man and the shortness of life, contrasting therewith the eternity of God, and founding thereon earnest appeals for compassion.“ Auch Delitzsch weiß nicht recht, was er mit diesem Psalm anfangen soll. Das Strophenmaß zu kultivieren, ist sonst seine schwache Seite; aber hier, so jammert er, lasse sich trotz aller Bemühungen auch nicht das geringste Strophenmaß entdecken. Er nimmt dann zu sogenannten Sinnabschnitten seine Zuflucht und nennt ihrer vier: 1. V. 1—4, 2. V. 5—8, 3. V. 9—12, 4. V. 13—17. Allein, warum nicht dabei bleiben, was wir vorher von Moses gehört haben? Moses redet von Sünde und Gnade und setzt beide zueinander in das rechte Verhältnis. Ist denn das nicht genug? Die beste Einteilung ist hier gar keine Einteilung. Die gewaltigen Granitblöcke, die hier von einem Riesengeist zu einem erhabenen und ehrwürdigen Gebäude aufeinandergetürmt sind, wollen von einer Einteilung nichts wissen. Jeder Vers hängt mit dem vorhergehenden und nachfolgenden aufs engste zusammen und steht doch für sich selbst in seiner ganzen göttlichen Wahrheit und Erhabenheit da. Solch Gebet mit solchem Inhalt, von solchem Propheten bedarf keiner Einteilung, keiner Sinnabschnitte, seines Vermaßes, seines Reimes, von dem die hebräische Poesie überhaupt nichts weiß, und geht doch, ja gerade darum einem jeden, der nur Ohren hat zu hören, durchs Herz. Tausende von Jahren sind an diesem wunderbaren Gebäude schon vorbeigerauscht, und es steht noch heute in gleicher Erhabenheit, Pracht und Schönheit da. Wir können nur dies Gebäude ins Auge fassen, es betrachten, anstaunen; aber wir müssen nahe herzutreten. Jeder Stein hat uns gar viel zu sagen. —

V. 1: „Herr Gott, du bist unsere Zuflucht für und für.“ „Lord, Thou hast been our dwelling-place in all generations.“ Moses geht gleich in medias res. Für ein Gebet scheidt sich kein Vorwort; einleitende Gedanken gehören nicht dahin. Ein Beter, der wie Moses sein Herz vor Gott ausschütten will, hat dazu keine Zeit, denkt auch nicht daran. Und Gott bedarf nicht solcher Erinnerungsmittel; er weiß ohne dies schon, was uns drückt und not tut. Daß aber Gott in einem Gebet angerebet und ihm der rechte Name gegeben wird, scheidt sich gar wohl. Mit Adonai fängt Moses an zu beten. Adonai ist der in immer gleicher Erhabenheit die Menschengeschichte überwaltende Herrscher (Del.), the name of the Majesty of the Lord. V. 13 lautet die Unrede Jehovah. Jehovah bezeichnet Gott den Herrn als den in freier Gnade und absoluter Macht die Geschichte durchwaltenden Gott des Heils, den Bundesherrn Israels (name of grace). Und V. 17 steht der glaubensvolle Doppelname Adonai Elohim. Mit diesen Namen schon will Moses kundtun, was die gläubigen Beter von Gott zu erwarten haben. Er will nicht, daß wir uns allein mit dem beschäftigen, was uns Menschen hier auf Erden quält, und uns darüber grämen. Dabei kann nichts Gutes herauskommen; wir können uns selber nicht helfen. Gott aber ist unsere Zuflucht für und für. Wenn sich doch nur alle Gott in die Arme werfen wollten, dann wäre ihnen gewißlich geholfen! Maon, von Luther mit Zuflucht übersetzt, kommt her von un, wohnen, Obdach haben, bedeutet also zunächst die Wohnung, Gottes himmlische und irdische Wohnung; dann die Wohnung, die Gott selbst den Seinen ist, indem er diejenigen, welche vor dem Bösen und dem Übel zu ihm fliehen und in ihn eintreten, in sich aufnimmt, birgt und schützt. Ps. 71, 3: „Sei mir ein starker Hort, dahin ich immer fliehen möge, der du zugefagt hast, mir zu helfen; denn du bist mein Fels und meine Burg.“ Zur maon, ein Fels der Wohnstätte, der sicheren Aufenthalt gewährt. Ps. 91, 9 steht dasselbe Wort, von Luther ebenfalls mit „Zuflucht“ wiedergegeben. „Denn der Herr ist deine Zuhilfenahme, der Höchste ist deine Zuflucht.“ Maon bezeichnet die Wohnung und alles, wozu die Wohnung da ist, und was sie zu bieten vermag, also Schutz, Zuflucht, Asyl; als Vorratskammer gedacht, sind dort alle himmlischen Güter, Vergebung der Sünden, Friede, Trost, Seligkeit, aufgespeichert. Solch maon ist Gott „für und für“, das ist, a generatione in generationem. Wörtlich heißt atta hajita lanu, „du bist gewesen“, „Thou hast been“, fuisti, im Sinne von Te exhibuisti. Es handelt sich hier nicht um die Existenz, um das Sein Gottes, sondern um das sich erschließende Sein, darum hajah. Gott hat sich als maon erwiesen für und für. Wir verstehen, warum Moses nicht von der Gnade oder Treue oder Barmherzigkeit Gottes redet, sondern davon, daß er eine Zuflucht ist für und für. Er wählt den Ausdruck maon, weil dieser alles umfaßt und in sich schließt, die summa alles dessen ist, was Gott den Seinen verleiht und in Wirklichkeit ihnen auch ist. Kein Wort war auch den

Kindern Israel so geläufig und wurde so gerne von ihnen gehört. Wonach sehnten sich die Kinder Israel am Schluß jener Wüstenwanderung wohl mehr als nach einer festen Wohnung im Lande Kanaan? Bis dahin waren sie unstet und ohne Ruhe, ohne einen beständigen Wohnsitz gehabt zu haben, hin und her gewandert. Welch süßen Klang mußte dies Wort maon daher für sie haben! Maon und das Land ihrer Sehnsucht waren für sie eins. Das verheißene Land war für sie der Pol, das Centrum, der Inhalt all ihrer Wünsche, womit sich alle eschatologischen Erwartungen verbanden. Sie redeten davon, wenn sie aufstanden oder sich niederlegten, wenn sie am Abend vor ihren Zelten saßen oder weiterzogen. Und nun sagt ihnen Moses dies alles zu, geht aber zugleich noch einen Schritt weiter und gibt ihnen feierlich die Zusicherung: Ich kenne eine Heimat, die ist noch tausendmal besser, als das Land Kanaan je für euch sein kann. Das ist eine Heimat, die euch nie wieder genommen werden kann; darin fließt noch etwas Besseres als Milch und Honig. Gott selbst will eure Zuflucht sein. In ihm und bei ihm ist ewiges Glück, Ruhe und Frieden. In ihm habt ihr Vergebung aller eurer Sünden; seiner Gnade, seines Wohlgefallens seid ihr gewiß. O kommt zu eurem Gott! Erhebt die Hände zu ihm im Gebet! Klagt ihm eure Not, wenn euch die Welt zu enge wird! Wie er euren Vätern eine Zuflucht gewesen ist, so wird er es auch euch sein. Er ist ja der ewig sich gleichbleibende, unveränderliche Gott, der die Seinen nicht vergißt.

„Herr Gott, du bist unsere Zuflucht für und für.“ In den Augen eines Israeliten war jede Sünde Übertretung des göttlichen Gesetzes. Auch eine Verletzung der Nächstenliebe, auch solche Sünden, die zunächst das Verhalten der Menschen gegeneinander betreffen, sind im letzten Grunde eine Versündigung gegen den absolut Heiligen. Kein Mensch kann also seine Sünde wieder gutmachen. Man bedenke die vielen verschiedenen Ausdrücke für Sünde im Hebräischen; keine Sprache der Welt hat es je gegeben und gibt es und wird es geben, die so viele aufzuweisen hat. In allen Gestalten und Erscheinungen, unter jeglichem Gesichtspunkt, in jeglichem Lichte wird die Sünde dargestellt. Für den Israeliten gab es daher keinen andern Weg, den Folgen der Sündenschuld zu entgehen, als den der freien, unverdienten Gnade. Diese Lehre wird hier mit unvergleichlicher Schönheit dargestellt. Den Schluß mußte jeder rechte Israelit beim Hören dieses Worts: „Herr Gott, du bist unsere Zuflucht für und für“ machen: Bei Gott finde ich Vergebung aller meiner Sünden. Und warum? Aus Barmherzigkeit um des Messias willen. Darauf wiesen ja schon zur Genüge hin die Verheißungen vom Messias, die bis dahin gegeben und bereits ein Gemeingut des ganzen Volkes geworden waren, und der ganze Gottesdienst, vornehmlich die Opfer. Die Sprache ist ganz neutestamentlich. Moses legt den Finger auf das Wörtlein maon und betont: In Gott allein ist Vergebung der Sünden, und zwar um des Messias willen,

und St. Paulus gibt es wieder mit den Worten: „Gott hat es alles unter die Sünde beschlossen, auf daß er sich aller erbarme“, Röm. 11, 32. Wo bleibt da der Unterschied? Weider Aussagen laufen auf das Gleiche hinaus. Niemand hat sich seiner eigenen Gerechtigkeit zu rühmen; hier ist Gnade und nichts als Gnade. *Gratia est, non meritum; remissio, non satisfactio.* Moses war wirklich der größte Prophet des Alten Testaments. Nicht bloß das Gesetz, auch das tröstliche Evangelium können wir von ihm lernen. Heißt es Act. 10, 43: „Von diesem zeugen alle Propheten, daß durch seinen Namen alle, die an ihn glauben, Vergebung der Sünden empfangen sollen“, so gehört Moses ganz gewiß zu diesen Propheten. Maon ist nicht ein neutestamentlicher Lichtpunkt, zufällig in den 90. Psalm hineingeraten, er ist mehr, weit mehr: er ist Evangelium, nichts als Evangelium.

„Herr Gott, du bist unsere Zuflucht für und für.“ „Eine wunderbare Weise zu reden“ sagt Luther (St. L. V, 742), „derengleichen nirgends in der Heiligen Schrift sich findet. Die Schrift sagt an andern Stellen das Widerspiel; sie nennt die Menschen Tempel Gottes, in denen Gott wohne. Paulus sagt 1 Kor. 3, 16: ‚Gottes Tempel ist in euch‘; cf. 2 Kor. 6, 16; 1 Kor. 6, 19; Eph. 2, 22; Hebr. 3, 6; Röm. 8, 9. 10. Dies kehrt Moses um und sagt, daß wir die Bewohner und Herren seien in diesem Hause; denn das hebräische Wort maon bedeutet eigentlich eine Wohnung, als wenn die Schrift sagt Ps. 76, 3: ‚Zu Zion ist seine Wohnung‘, gebraucht sie dieses Wort maon. Weil aber ein Haus zum Schutz da ist, so geschieht es, daß man es auslegt als eine Zuflucht oder eine Stätte der Zuflucht.“ Und nachher sagt Luther: „Es hat aber Mose mit Absicht so reden wollen, damit er anzeigte, daß für uns alle Hoffnung ganz gewiß in Gott liege, und damit die, welche beten wollen zu diesem Gott, festiglich dafürhalten möchten, daß sie nicht vergeblich in der Welt Trübsal erleiden, auch nicht sterben, da sie ja Gott zur Stätte ihrer Zuflucht haben und die göttliche Majestät als eine Wohnung, in der sie sicher ewiglich ruhen mögen. Fast auf diese Weise redet Paulus, da er im Briefe an die Kolosser, 3, 3, sagt: ‚Euer Leben ist verborgen mit Christo in Gott.‘ Denn es ist ein viel klarerer und herrlicherer Ausspruch, wenn ich sage, daß die Gläubigen in Gott wohnen, als daß Gott in ihnen wohne. Denn er wohnte auch leibhaftig in Zion, aber die Stätte ist geändert. Aber es ist offenbar, daß das, was in Gott ist, nicht geändert werde, auch nicht verfehlt werden könne. Denn Gott ist eine solche Wohnung, welche nicht zugrunde gehen kann. Daher wollte Mose das ganz gewisse Leben anzeigen, da er sagte, Gott sei unsere Wohnung, nicht die Erde, nicht der Himmel, nicht das Paradies, sondern schlechterdings Gott selbst.“

„Herr Gott, du bist unsere Zuflucht für und für.“ Noch eins muß hier hervorgehoben werden. Ist denn Gott eine solche Zuflucht erst in der Zeit, nachdem er die Menschen erschaffen, und im Laufe der Jahre geworden? War er es nicht schon längst vorher, vor aller Zeit? Gewiß,

Gott, als der ewig sich gleich Bleibende, kann sich nicht ändern und etwas werden, was er vorher noch nicht war. Gott war eine solche Zuflucht schon von Ewigkeit her; er ist es und wird es bleiben in alle Ewigkeit. Die Zuflucht, maon, war göttliche prothesis = Vorsatz, göttlicher Beschluß, seinem eigentlichen Wesen ganz entsprechend. Das sollen die gläubigen Kinder Gottes wissen und hören, daß Gott schon von Ewigkeit her für sie gesorgt, daß er um des Messias willen sich ihrer annehmen, ein maon für alle Gläubigen sein und bleiben wolle, für sie sorgen, ins himmlische Kanaan zu sich selbst in seine Wohnung bringen und sie ewig erfreuen wolle.

Ist das aber nicht zu weit gegangen, zu behaupten, daß Moses mit dem maon im letzten Grunde Jesum Christum, unsern Heiland, gemeint hat? Ist da nicht zu viel in den Text hineingelegt? „Lehre u. Wehre“, 37. Jahrg., S. 10, handelt von Christo in der alttestamentlichen Weissagung. Stöckhardt: „Es möchte auffallen, daß der Name des Messias nicht erwähnt wird. Wir Christen sind jetzt gewohnt, wenn wir Gott um Hilfe, Erbarmen, sonderlich um Vergebung der Schuld anrufen, mit dem Appell an Christum, mit einem ‚um Jesu Christi, deines lieben Sohnes, willen‘ den Schluß zu machen. In den alttestamentlichen Gebeten begegnet uns nie ein derartiger Zusatz, wie ‚um des Messias willen‘. In gar manchen sogenannten messianischen Weissagungen ist der Person des Messias selbst mit keiner Silbe gedacht. Wie sollen wir uns das erklären? Wie? Folgt etwa hieraus, daß der Glaube und die Hoffnung Israels vornehmlich auf Gott, den Gott der Gnade, abgesehen von Christo, gerichtet war und nur gleichsam nebenbei Christum selbst berührte? Verhielt es sich so, dann hätte Christus fälschlicherweise die Summa alttestamentlicher Schrift dahin bestimmt, daß die ganze Schrift von ihm zeuge, Joh. 5, 39. Dann hätte Petrus nicht den Kern der Sache getroffen, wenn er in seinem ersten Briefe schreibt, daß die Propheten die Leiden, die in Christo sind, und die Herrlichkeit hernach zuvor bezeugt haben. Wenn wir schärfer zusehen, so erkennen wir, daß Christus, der Mittler des Heils, allerdings im Mittelpunkt des alttestamentlichen Glaubens steht. So waren von vorneherein die Augen der Väter, die Augen Israels, auf den Mittler des Heils gerichtet. Und wenn nun auch die späteren Verheißungen oft nur in großen, allgemeinen Zügen das kräftige Heil, die zukünftige Gnade und Erlösung, darstellten, so setzte ein gläubiger Israelit, der im Gesetz unterrichtet war, solche Zusagen von selbst in Verbindung mit dem Mann, der von Anfang den Vätern verheißten war. Sowohl, Christus, der Messias, und Gnade, Heil, Erlösung, Vergebung sind in der Prophetie unzertrennlich miteinander verbunden. Und wenn nun an den einen Stellen nur Christus genannt wird, so denken wir ihn uns notwendig als Heiland und Erlöser, und wenn an andern Stellen nur des Heils und der Erlösung gedacht wird, so können wir unmöglich von Christo abstrahieren.“

V. 2: „Ehe denn die Berge worden und die Erde und die Welt geschaffen worden, bist du Gott von Ewigkeit zu Ewigkeit.“ Wörtlich: „Ehe denn Berge geboren waren und du ausgebarest Erde und Weltkreis, und von Ewigkeit zu Ewigkeit bist du Gott.“ Der zweite Vers schließt sich eng an den ersten an. Moses kann nicht genug herausstreichen, daß Gott für alle, die auf ihn bauen und trauen, eine sichere und beständige Zuflucht ist; er möchte gerne jeden zweifelhaften Gedanken daran aus dem Herzen heraustreiben. Gott selbst gibt dafür die beste Bürgschaft. V. 2 enthält daher zwei Aussagen von Gott: Der Herr war Gott, ehe die Welt ward; durch sein bloßes Wort hat er alle Kreaturen ins Dasein gerufen, das ist die erste Aussage; sein göttlich Sein reicht aus unbegrenzter Vergangenheit in unbegrenzte Zukunft, das ist die zweite. Wir sollen den Schluß ziehen: Ist solch ein Gott, der da ist ewig und allmächtig, unser Gott, wie der zweite Vers betont, wie könnte es uns dann noch zweifelhaft sein, daß er unsere sichere Wohnung ist? Auffallend ist hier, daß von den Bergen ausgesagt wird: „ehe denn sie geboren waren“ und nachher: „und du ausgebarest Erde und Weltkreis“. Luther bemerkt hierzu: „Das Verbum julladu ist bezeichnender, als wenn er gesagt hätte: ehe denn die Berge crearentur oder gemacht wurden (fierent). Denn es bedeutet eigentlich das Treten der Kreaturen aus dem Nichts in das Etwas (aliquid), wie aus dem Menschen ein anderer Leib geboren wird durch eine wunderbare Entstehung, oder wie die Bäume aus der Erde gleichsam aus dem Nichts hervorge wachsen, so daß es scheint, als ob alles in Wahrheit mehr geboren als gestaltet oder geschaffen werde. Denn er sagt, daß die Berge geboren sind, indem Gott sie gleichsam zeugte, um das anzuzeigen, was im Psalm steht aus dem ersten Buche Mose (Ps. 33, 9; 1 Mos. 1, 3): ‚Er spricht, so geschieht’s.‘ Denn durch das Wort ist alles geworden, so daß es richtiger dafür angesehen wird, es sei geboren als geschaffen oder gestaltet, weil dabei kein Werkzeug vorhanden war.“ Vatcholel, Pilel von ehul, eigentlich sich drehen, dann kreisend gebären. Ähnlich Deut. 32, 18: „Deinen Fels, der dich gezeuget hat (m’eholaleka), hast du aus der Aht gelassen und hast vergessen Gottes, der dich gemacht hat.“ Jes. 51, 2: „Schauet Abraham an, euren Vater, und Sara, von welcher ihr geboren seid“ (eigentlich: „die kreisend euch gebär“). Luther meint: „Die Schöpfung war eine Art Geburt auf Gottes Geheiß, damit wir lernen, wie leicht es Gott gewesen sei, aus nichts alles zu machen.“ Es ist dies „geboren werden“ ein durchaus schriftgemäßer Ausdruck. Die Heilige Schrift gebraucht ihn selbst da, wo sie von der seligen Veränderung redet, die darin besteht, daß durch den Glauben aus einem Kinde der Sünde ein Kind Gottes wird, z. B. Ps. 110, 3: „Deine Kinder werden dir geboren wie der Tau aus der Morgenröte.“

„Berge — Erde — Welt.“ Damit, daß von diesen dreien die Berge zuerst genannt werden, soll nicht etwa angedeutet werden, daß

sie eher da waren als die andern. Die Heilige Schrift befaßt sich nicht mit derartigen Aufschlüssen. Solche Phantastien, als ob die Berge etwa aus dem Urschlamm sich im Laufe von Millionen von Jahren emporgearbeitet und dann die Erde ebenfalls im Laufe von Millionen von Jahren sich ganz allmählich aus sich selbst unbemerkt zu dem entwickelt hätte, was sie jetzt ist, wollen wir den Neueren überlassen. Mögen sie getrost weiter entwickeln! Ihre Entwicklungstheorien beweisen nur zu deutlich, daß sie noch der rechten Entwicklung bedürfen, weil sie selbst noch gar sehr verwickelt sind. Der Bericht vom dritten Schöpfungstage weiß hiervon nichts; nach ihm fällt die Gebirgsbildung mit der Bildung des Festlandes zusammen. Als Gott sprach: „Es sammle sich das Wasser unter dem Himmel an sonderer Erter, daß man das Trockene sehe“, Gen. 1, 9, da kam das Festland mit den Bergen zum Vorschein. Berge bezeichnen das, was am ersten in die Augen fällt. Das ist alles, was hier gesagt werden soll: Erde, erez, bzw. der Erdkörper, im Gegensatz zum Wasser und thebel, die fruchtbare Erdoberfläche (jabal, strömen, hervorbringen; j'bul, Ertrag) mit allem, was drauf und dran ist. — An den Doppelsatz mit „che“ (b'terem) schließt sich als zweite Zeitbestimmung umeolam an; es ist vav copul.: „vor der Schöpfung der Erde und von Ewigkeit zu Ewigkeit bist du Gott“. Es heißt nicht „bist du, Gott, von Ewigkeit zu Ewigkeit“, das Wort Gott in Kommata gesetzt, also so viel als „bist du, o Gott“. Dann wäre es Vokativ. Es ist Prädikat. Nach dem Grundtext ist zuerst von der Ewigkeit die Rede: „und von Ewigkeit zu Ewigkeit“, und dann heißt es: „bist du Gott“. „Even from everlasting to everlasting Thou art God.“ Moses will sagen: Gott ist Gott und bleibt Gott, ewig, unveränderlich, sich gleichbleibend von je zu je, derselbe Gott immer und ewiglich. Und was für ein Gott? Der nicht bloß El heißt, sondern auch El ist (ul, mächtig, stark sein), der Starke, der Ursprung der Kraft. Was fürchten wir uns denn, wenn uns dieser Gott günstig ist? Was fürchten wir uns vor dem Zorn der ganzen Welt? Wenn er unsere Wohnung ist, werden wir dann nicht sicher sein, wenn auch der Himmel einfallen sollte? Die Hoffärtigen und Sicherern aber sollen erkennen, daß es für sie keine Zuflucht gibt, wenn er zürnt.

B. 3: „Der du die Menschen lässest sterben und sprichst: Kommt wieder, Menschenkinder!“ Wörtlich: „Du wandelst Sterbliche zu Zermalmung und sprichst dann: Kommt wieder, Menschenkinder!“ Moses geht nun dazu über, der Allmacht und Unveränderlichkeit Gottes die Nichtigkeit und Vergänglichkeit des Menschen gegenüberzustellen. Er ist auch hier wie überall ein Feind von allem unnötigen Disputieren. Was ist nicht schon über Leben und Tod des Menschen hin und her geredet und geschrieben worden, vornehmlich über den Tod, den Abschluß des Lebens! Das mag Moses nicht, das widersteht ihm. Er ist praktisch durch und durch. „Tod und Leben kommen von Gott“, spricht er; „der du die Menschen lässest sterben und sprichst: Kommt

wieder, Menschenfinder!“ Damit will er alle Rätsel dieses Lebens ein für allemal gelöst haben. Es ist recht bezeichnend, daß die untergehende Generation enosch genannt wird und die neue Generation b'nei-adam, Menschenfinder. Anasch nur poetisch = gefährlich krank sein; enosch bezeichnet also den Menschen nach seiner Hinfälligkeit = Schwächling, Kümmerling, man full of misery, full of sickness and infirmities, a miserable man. Und b'nei-adam, Menschenfinder, wegen der Vorstellung des Eintritts ins Leben. Dakka ist abstraktes Substantiv wie Deut. 23, 2 = Zermalmung. Die Meinung ist die: Die eine Generation läßt du untergehen, und eine andere rußt du dafür ins Dasein, damit sie dem gleichen Schicksal verfallt. Die untergehende Menschheit verjüngt sich in immer neuen Generationen. Ein beständiger Wechsel der Generationen soll stattfinden. Die einen gehen, die andern kommen; die einen sterben dahin, die andern werden geboren, um bald demselben Tode zu verfallen. Was zwischen Geburt und Tod liegt, heißt das menschliche Leben, ein Zwitterding; es sollte nicht Leben, es sollte besser Sterben, Absterben, Dahinsiechen genannt werden. Sir. 40, 1. 2: „Es ist ein elend, jämmerlich Ding um aller Menschen Leben von Mutterleibe an, bis sie in die Erde begraben werden, die unser aller Mutter ist. Da ist immer Sorge, Furcht, Hoffnung und zuletzt der Tod.“ Sir. 38, 23: „Gedenke an ihn, wie er gestorben, so mußt du auch sterben. Gestern war's an mir, heute ist es an dir.“ Es ist kein Zweifel, daß Moses hier an Gen. 2, 17 gedacht hat: „Welches Tages du davon issest, wirst du des Todes sterben.“ Das hieß so viel als: „Du wirst des Todes schuldig sein“ oder: „Du wirst den Tod fühlen.“ Im Grundtext steht darum thamuth und nicht thumath (Hof. = du sollst getötet werden). Nicht eine richterliche Exekution sollte der Tod sein, sondern eine in der Natur der Übertretung liegende Folge. „Als Adam das Todesurteil vernahm, da sank er zwar nicht sofort tot nieder, aber sofort, als er ein Sünder wurde, empfing er den Todeskeim, der ihn nach ein paar hundert Jahren ins Grab streckte.“ Das menschliche Leben ist fortan die, wenn auch langsam, so doch sichere Ausreifung des Todeskeims, den es in sich trägt. Seitdem der Mensch sich durch die Sünde der Gemeinschaft Gottes entzogen hat, ist er nichts weiter als ein auseinanderfallendes Naturgebilde. Sein Weg, der aufwärts gehen sollte, geht nun erdwärts in die Nacht des Grabes. In der Erdscholle, die der Mensch mit dem Grabscheit herüber- und hinüberwirft, hat er seine Herkunft und seine Zukunft vor Augen. Die Hochmuthsgedanken müssen da dem Menschen gründlich vergehen. Hof. 13, 1: „Wenn Ephraim redete, war Schrecken; er erhob sich in Israel, da verschuldete er sich durch Baal und starb.“ Von jeher wollten die Ephraimiten in Israel etwas Besonderes sein, weil Ephraim der zahlreichste Stamm war. Aber was geschah? Sowie er sich durch Baal versündigte, vajjamothe, da starb er, da fiel er dem Untergang anheim, da ging es bergab. Das Sterben begann mit der Einführung des gottwidrigen

Auktus. Pred. 12, 7: „Denn der Staub muß wieder zu der Erde kommen, wie er gewesen ist, und der Geist wieder zu Gott, der ihn gegeben hat.“

Der zweite Teil des Verses: „und spricht: Kommt wieder, Menschenkinder!“ hat darauf Bezug, daß, gleichwie täglich Menschen sterben um der Sünde willen, so auch unterdes andere geboren werden, aber in derselben Lage wie die, welche gestorben sind. „Kommt wieder“ heißt nicht: „Kommt zu mir ins ewige Leben“; denn hier ist nicht vom ewigen Leben, sondern von dem Leben des Menschen in folge der Sünde die Rede; auch nicht: „Kehrt wieder zu eurem vorigen Ursprung, werdet wieder zu Staub, davon ihr genommen seid“; denn dann würden beide Verhältnisse dasselbe aussagen; und erst recht nicht: „Bekehrt euch, kehrt euch ab von aller Sünde.“ „Kommt wieder“ besagt nur eins, nämlich daß Gott die eine Generation hinstirben läßt, hat zur Folge, daß er eine andere ins Dasein ruft. Pred. 1, 4: „Ein Geschlecht vergehet, das andere kommt; die Erde aber bleibet ewiglich.“ Sir. 14, 18: „Alles Fleisch verschleißt wie ein Kleid; denn es ist der alte Bund: Du mußt sterben.“ Gleichwie die grünen Blätter auf einem schönen Baume: etliche fallen ab, etliche wachsen wieder, also geht es mit den Leuten auch: etliche sterben, etliche werden geboren. — Es möchte auffallen, warum Moses so eifrig Tod und Leben Gott zuschreibt. Es geschieht, um die Sünde als die eigentliche Ursache alles Elends hinzustellen, daß Gott auf den Abfall der Menschen den Tod als Strafe folgen lassen mußte; es geschieht aber auch, um uns zu zeigen, daß dies der einzige Weg zur Rettung für den Menschen ist; denn derselbe Gott, der die Todesstrafe verhängen muß, ist zugleich der Gott, der die Zuflucht ist für alle Sünder, die bei ihm reumütig Vergebung und Frieden suchen. So ist in B. 3. eine Bußpredigt enthalten, eine Anpreisung der Gnade Gottes, wenn auch nicht mit direkten Worten. Gott hat wahrlich keine Lust am Tode des Sünders, sondern daran, daß sich der Sünder bekehre und lebe. Moses redet daher zwar zuerst vom Tod, danach aber vom Leben mit ausdrücklichen Worten. Das letztere tut er am liebsten, das ist für ihn das Beste. Luther ruft hier aus: „Es ist ein Elend, wenn man arm ist; aber wen sollte dies Elend bedrücken, wenn er endlich reich wird? Es ist ein Elend, wenn man hungern muß, aber mit desto größerem Vergnügen genießt man doch danach der Speisen. Diese Hoffnung zeigt Mose hier heimlich an, daß nach dem Tode das Leben folgt und die Menschen nicht untergehen werden wie die andern lebenden Wesen, sondern daß sie sterben, das geschieht, damit sie gedemütigt werden, aber nicht damit sie im Tode bleiben.“

B. 4: „Denn tausend Jahre sind vor dir wie der Tag, der gestern vergangen ist, und wie eine Nachtwache.“ Gott bleibt sich selbst ewig gleich; er ist unveränderlich. Dieses immergleiche, absolute Sein hat darin seinen Grund, daß die Zeit, obwohl sie Gott mit seinem Wirken

erfüllt, für ihn keine Schranke ist. Tausend Jahre, die einen Menschen, der sie durchleben sollte, lebensfatt machen würden, sind für ihn, den sie Durchwirkenden, gleich einem verschwindenden Punkte (Del.). Der Satz ist natürlich auch umgekehrt wahr. Ein Tag ist vor ihm wie tausend Jahre. 2 Petr. 3, 8: „Eines aber sei euch unverhalten, ihr Lieben, daß ein Tag vor dem Herrn ist wie tausend Jahre und tausend Jahre wie ein Tag.“ Das können wir nimmer begreifen. Wir sind eben, wie Hiob 8, 9 sagt, von gestern her und unser Eintags-, unser Schattenleben reicht nicht aus, um über Gottes Führung ein Urtheil zu fällen. Gottes Ewigkeitsuhr ist eben eine andere als der Menschen Zeituhr. „Wie der Tag, der gestern vergangen ist.“ Das ki ist gleich ascher Relativpronomen = welcher oder der, wie auch Gen. 4, 25; Deut. 14, 29, wo ki ganz entschieden mit „welcher“ übersetzt werden muß. Der Vergleich ist also der: Ein ganzes Jahrtausend erscheint Gotte, wenn er es überblickt, wie uns der gestrige Tag, der bereits vergangen ist. Wie erscheint uns denn, wie muß uns der gestrige Tag erscheinen? Er ist ein für allemal für uns dahin. Die Zeit, die vergangen ist, ist eben keine Zeit mehr, hat als solche für uns aufgehört. Sie kann als Zeit nicht mehr in Betracht kommen. Der gestrige Tag ist faktisch abgetan, mit ihm ist es radikal aus; for all time is no time when the time is past. Sir. 18, 8: „Wenn er lange lebet, so lebet er hundert Jahre. Gleichwie ein Tröpflein Wassers gegen das Meer und wie ein Körnlein gegen den Sand am Meer, so geringe sind seine Jahre gegen die Ewigkeit.“ Besser (Wibelsstunden, S. 525): „Gott ist der Herr der Zeit; jedoch während wir Menschen von der Zeitlichkeit umschränkt sind und die Jahre und die Tage nacheinander zählen müssen, überschaut Gott mit dem Auge der Ewigkeit Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft allzumal. Ein göttlicher Tag ist wie tausend menschliche Jahre und umgekehrt. Gottes Ewigkeitsuhr (aeonologium) ist verschieden von der Zeituhr (horologium) der Sterblichen. Der Zeiger jener Gottesuhr weist alle Stunden auf einmal, in höchster Tätigkeit und in höchster Ruhe zugleich.“ „Gott überragt durch die Erhabenheit seiner immer gegenwärtigen Ewigkeit alle Zeiten“ (Augustinus). Den gottlosen Juden zu großem Verdruß spricht Christus: „Ehe denn Abraham ward, bin ich.“ Jes. 43, 13 heißt es: „Auch bin ich, ehe denn nie kein Tag war.“ Luther: „Gott sieht eben die Zeit nicht nach der Länge, sondern nach der Quere. Als wenn du einen langen Baum, der vor dir liegt, überquer ansiehst, so kannst du beide, Orte und Ecken, zugleich ins Gesicht fassen. Das kannst du nicht tun, wenn du ihn nach der Länge ansiehst. Wir können durch unsere Vernunft die Zeit nicht anders ansehen denn nach der Länge, müssen anschauen zu zählen von Adam, ein Jahr nach dem andern, bis auf den Jüngsten Tag. Vor Gott aber ist es alles auf einem Haufen. Ihm ist der erste Mensch, Adam, ebenso nahe, als der zum letzten wird geboren werden vor dem Jüngsten Tage. Was vor uns lang ist, ist vor ihm

kurz und wiederum. Denn da ist kein Maß noch Zahl. So stirbt nun der Mensch; der Leib wird begraben und verwest, liegt in der Erde und weiß nichts. Wenn aber der erste Mensch am jüngsten Tage aufsteht, wird er meinen, er sei kaum eine Stunde dagelegen."

Moses geht aber noch einen Schritt weiter. Er sagt nicht bloß: „Denn tausend Jahre sind vor dir wie der Tag, der gestern vergangen ist“, sondern korrigiert es gewissermaßen. Das „wie der Tag, der gestern vergangen ist“, ist ihm noch viel zu viel gesagt. Er kürzt es um ein bedeutendes Stück ab: „ist gleich einer Nachtwache“ oder eigentlich: „ist eine Wache in der Nacht“. Die Nacht erscheint immer kürzer als der Tag. In der Nacht schlafen wir und merken nicht das Verrinnen der Zeit. Für den Schlafenden gibt es keine Zeit. Einschlafen und Erwachen fallen zusammen. Und um es noch drastischer zu machen, nennt Moses gar noch den dritten Teil solcher Nacht. Drei Nachtwachen, jede zu vier Stunden gerechnet, machen die Nacht aus. Dieser zweite Vergleich ist Steigerung des ersten. Es liegt schon formell darin eine Steigerung, daß das Caph similitudinis fehlt. Die Vergleichung wird dadurch zur Gleichung. Ein Jahrtausend ist für Gott nur eine Wache in der Nacht. Ein vergangener Tag macht doch auf uns wegen der bewußten Erlebnisse, deren wir uns erinnern, noch den Eindruck eines Zeitverlaufs, wenn von einer Zeit auch nicht mehr dabei die Rede sein kann, aber eine durchschlafene Nacht und nun gar ein Bruchteil der Nacht ist für uns spurlos und deshalb wie zeitlos. So ist es für Gott mit einem Jahrtausend; es währt ihm nicht lange, es affiziert ihn nicht, er ist am Schlusse desselben wie am Anfange El, der Absolute. Die Zeit ist für ihn, den Ewigen, wie nichts; er ist als der Ewige über den zeitlichen Wechsel der Menschengeschlechter schlechthin erhaben (Del.). Und dieser Gott will der Gläubigen Zuflucht sein für und für und so gerne werden für alle. Welch tröstlicher Gedanke!

B. 5. 6: „Du lässest sie dahinfahren wie einen Strom und sind wie ein Schlaf; gleichwie ein Gras, das doch bald welk wird, das da frühe blühet und bald welk wird und des Abends abgehauen wird und verdorret.“ Moses geht nun dazu über, das menschliche Leben nach seiner Vergänglichkeit und Nichtigkeit zu schildern. Unvermittelt stellt er es der ewigen Selbstgleichheit Gottes gegenüber, damit der große Abstand zwischen beiden um so mehr in die Augen falle. Das menschliche Leben wird verglichen mit einem Strom, Schlaf und Gras. Es sind Bilder, die auch sonst sich in der Heiligen Schrift finden, vornehmlich das letzte. Alle drei sind untereinander verschieden und müssen auseinandergehalten werden. Es findet bei allen dreien ein Übergang statt in ein anderes, fremdartiges Bild. Wenn auch schonah an vielen Stellen den Todesschlaf bedeutet, so doch nicht hier. Was von der Übersetzung (Starkes Synopsis): „Du übergießest sie mit einem tiefen Schläfe als mit einem Platzregen, nämlich dem Todesschlaf“ zu halten ist, liegt auf der Hand. Die beiden ersten Bilder lassen sich nun einmal nicht zu einem ver-

einen. Wenn es ferner heißt: „Du lässest sie dahinfahren wie einen Strom“, so sind mit dem „sie“ auch nicht die Jahre gemeint, von denen vorher die Rede war, sondern die Menschen. Schenah ist fem., wenn auch der Plural gewöhnlich wie das mase. schanim lautet. Das Suffig von s'ramtam aber ist mase. Luther sagt hier: „Das hebräische Verbum saram bedeutet eigentlich überfluten und mit Ungestüm einbrechen, wie die Fluten zu tun pflegen. Es ist daher ein sehr ausdrucksvolles Gleichnis, welches bezeichnet, daß das ganze menschliche Geschlecht wie eine Flut dahingerissen werde; so fährt ein Menschenalter nach dem andern dahin wie ein brausender Strom.“

The Treasury of David von Spurgeon (Vol. IV, p. 211): „Our condition in the eyes of God in regard of our life in this world is as if a man that knows not how to swim should be cast into a great stream of water and be carried down with it, so that he may sometimes lift up his head or his hands and cry for help or catch hold of this thing and that for a time; but his end will be drowning, and it is but a small time that he can hold out; for the flood which carries him away will soon swallow him up. And surely, our life here, if it be rightly considered, is but like the life of a person thus violently carried down a stream. All the actions and motions of our life are but like unto the strivings and strugglings of a man in that case: our eating, our drinking, our physic, our sports, and all other actions are but like the motions of a sinking man. When we have done all that we can, die we must, and be drowned in this deluge.“ Welch furchtbares, aber doch wahres Bild! Wir setzen hinzu: In diesem unaufhaltsam dahinbrausenden Strom fehlt es nicht an allerlei unnützem Treibholz, das, selbst ein Spiel der Fluten, keinem Ertrinkenden Rettung bringen kann. Die Welt vergeht mit ihrer Lust; die Welt kann mit allem, was sie mit ihrem Treibholz zu bieten vermag, und wenn es von den törichten Menschen für noch so kostbar angesehen wird, keinen Halt, kein Heil, keinen Frieden geben. Was nützt es, daß da der eine an dem andern Halt zu gewinnen sucht? Er reißt ihn nur mit sich ins Verderben. Was hilft alles Haschen und Greifen nach bald diesem oder bald jenem, wenn es sich immer nur als einen schwachen Strohhalbm erweist? So steht es mit dem natürlichen Menschen; ohne Zweck, ohne Ziel, ohne Sinn und Verstand, ohne Halt treibt er der Ewigkeit zu. Wann lernen die Menschen sich anklammern im Glauben an den Felsen, der unberrückt dasteht von Ewigkeit zu Ewigkeit, an dem die brausenden Fluten ohnmächtig vorüberrauschen, an dem ein jeder Halt gewinnt und Errettung findet, an den Felsen, der da heißt Jesus Christus?

Bezeichnete das erste Gleichnis mehr das Gewaltfame, Plötzliche, so das zweite mehr das Flüchtige und Unmerkliche: „und sind wie ein Schlaf“, wörtlich noch nachdrucksvoller: „Schlaf sind sie.“ Der Schlaf ist kurz, und je süßer er ist, desto kürzer scheint er zu sein. Wie leicht

ist auch der gesündeste Schlaf zu unterbrechen! Dazu kommt: Träume sind in der Regel Schäume. Der Gefangene träumt im Schlaf von der Freiheit; der da frei ist, von dem Gefängnis, und zu seinem Entsetzen ist er mitten unter den Sträflingen in der gestreiften Jacke; der Hungerige träumt von leckeren Speisen, gierig greift er danach; der Mittellose träumt von unaussprechlich großen Reichtümern, er schwelgt förmlich darin; der Reiche träumt von Armut und ist voll Angst. Plötzlich werden sie aufgeweckt, und mit dem Erwachen ist alles dahin. Psf. 73, 20: „Wie ein Traum, wenn einer erwacht, so machst du, Herr, ihr Bild in der Stadt verschmähst.“ Der Psalmist sieht den Glücksstand der Gottlosen vom Standpunkt ihres Endes an. Es geht mit ihnen wie mit einem Traum, nachdem man erwacht ist. Man erkennt da die Nichtigkeit des Geträumten. So sind die Frebler vor Gott ein zeleum, Schattenbild. Hiob 20, 8: „Wie ein Traum vergehet, so wird er auch nicht funden werden, und wie ein Gesicht in der Nacht verschwindet.“ Luther ruft hier aus: „Wissen wir denn nicht, was ein Schlaf sei, der eher aufhört, als wir wahrnehmen können? Denn ehe wir erkennen, daß wir geschlafen haben, ist der Schlaf schon dahin. In Wahrheit ist daher unser Leben ein Schlaf und ein Traum; denn eher, als wir wissen, daß wir leben, hören wir auf zu leben.“

Das dritte Bild bezeichnet mehr das Wechselvolle und Veränderliche: „gleichwie ein Gras, das doch bald welk wird, das da frühe blühet und bald welk wird und des Abends abgehauen wird und verdorret“. Gras bedeutet das ganze menschliche Geschlecht. Das Gras oder die Blume verändert sich, verwelket, verdorret, wenn sie eben anfängt, eine Blume zu sein. Ein rascher Wechsel, eine schnelle Veränderung. In der Veränderung selbst, in der traurigen Veränderung in das Gegenteil, und noch dazu in einer solch schnellen Veränderung, liegt der ganze Jammer. Ähnliche Gleichnisse finden sich oft in der Heiligen Schrift. Die heiligen Propheten haben aus diesem Psalm vieles geschöpft. So scheint David fast den ganzen 39. Psalm hieraus genommen zu haben. Psf. 103, 15. 16: „Ein Mensch ist in seinem Leben wie Gras; er blühet wie eine Blume auf dem Felde. Wenn der Wind darüber gehet, so ist sie nimmer da, und ihre Stätte kennet sie nicht mehr.“ Cf. 1 Petr. 1, 24: „Denn alles Fleisch ist wie Gras und alle Herrlichkeit der Menschen wie des Grases Blume. Das Gras ist verdorret und die Blume abgefallen.“ Psf. 102, 12 (Schatten, Gras); Jes. 40, 6—8 (Heu, Blume); Jes. 51, 12 (Heu); Psf. 144, 3. 4 (ein Nichts, Schätzen); Jak. 4, 14 (Dampf); Psf. 39, 6. 7 (eine Hand breit); Psf. 78, 33 (Hauch); Hiob 9, 25. 26 (Läufer, Schiff, Adler) usw. Spurgeon sagt in *Treasury of David* (Vol. IV, p. 200): „The scythe ends the blossomings of the field-flowers, and the dews at night weep their fall. Here is the history of the grass — sown, grown, blown, mown, gone; and the history of man is not much more. How great a change in how short a time! The morning saw the blooming, and the evening saw the withering. This day in his bloom, the next in the tomb.“

Warum aber schreibt Moses dies alles Gott dem Allerhöchsten selber zu und stellt ihn als den Urheber von so viel Jammer hin („Du lässest sie dahinfahren“)? Damit wir erschrecken über unsere Sünde und die Sünde als der Leute Verderben reumütig beklagen lernen, dabei aber auch nicht vergessen, daß Gott der Reumütigen Zuflucht sein will für und für. Inmitten der Flucht der Zeit ist einem Christen ein Halt und Fels gegeben, der nicht Anteil hat am Schwinden der Zeit, der vielmehr ewig lebt. Dieser Fels heißt ja Jesus Christus. Mag die Zeit fliehen, fliegen, mögen die Jahre verschwinden wie Rauch im Winde — wer in der Gemeinschaft Christi steht, kann es ertragen; denn sein Heiland hat ihn für die Ewigkeit ergriffen, und was er in Christo hat, ist unverlierbar und unzerstörbar. Ein Christ hat aufgehört, ein Kind dieser Zeit zu sein; er gehört allein noch der Ewigkeit an. Mit der linken Hand lebt er wohl noch auf Erden, aber mit der rechten, mit seinem ganzen Herzen, Wünschen, Wollen, bereits in der Ewigkeit. Was geht ihn noch die Zeit an, ihre Flüchtigkeit, ihr Davoneilen?

V. 7. 8: „Das macht dein Zorn, daß wir so vergehen, und dein Grimm, daß wir so plötzlich dahin müssen. Denn unsere Missetat stelletst du vor dich, unsere unerkannte Sünde ins Licht vor deinem Angesicht.“ Moses geht jetzt dazu über, das Geschick der Menschen, von dem er vorher geredet, aus dem, was Israel bis dahin erlebt hat, zu bestätigen. Er redet jetzt im Namen Israels. Ja, spricht er, wir selber haben es an uns erfahren. Die Vergänglichkeit und Nichtigkeit des menschlichen Lebens ist wahrlich nicht von ohngefähr. Der Zorn Gottes und nichts weiter ist die Sense, womit das Gras niedergeschlagen wird, und die glühende Hitze zugleich, die es verdorrt. Und was hat solchen Zorn verursacht, was steckt dahinter? Nichts weiter als die Sünde, zu der Gott nicht stille schweigen konnte, V. 8. Luther bemerkt hier: „Mose ist jetzt bei dem schwersten Stück des Handels. So viel von dem Jammer der Menschen gesagt werden kann, so viel sagt er. Er bringt die Predigt hier auf den äußersten Grad, daß die Ursache dieses Jammers der Zorn Gottes sei und dieser Zorn durch nichts weiter hervorgerufen werde als durch die Sünde. Mose tut dies in einer solchen Weise, daß seine Worte V. 7 und 8 bei ihm fast eine Empfindung der Lästerung anzeigen; er behält aber dennoch noch das kindliche Seufzen gegen Gott, seinen Vater, bei. Er wendet sein Angesicht nicht von Gott ab, er setzt Gott nicht herab, er lästert nicht, sondern sieht geraden Blicks auf ihn und murmelt und klagt in kindlicher Weise.“

V. 7 (wörtlich): „Denn wir sind hingeschwunden durch dein Zornschnauben, und durch deine Zornglut sind wir vernichtet.“ Aph (von anaph, schnauben) = Nase (Schnauber), sodann Zorn; chemah (von chamam, warm sein) Zorn als innere Gluthitze. Beide nennt Moses gern beisammen. Kalinu — nibhalnu. Moses gebraucht absichtlich die schärfsten Ausdrücke, die er finden kann. Kalah, vollendet, fertig sein.

Piel, hinschwinden machen (Ps. 78, 33) und intr., schwinden, verfallen, vergehen; so viel als: „Mit uns ist es völlig aus; wir sind ein für allemal dahin.“ Nibhalnu (Nif. von bahal) = zerrüttet, vernichtet sein. Ps. 104, 29 wörtlich: „Du verhüllst dein Antlitz, sie [die Geschöpfe] sind vernichtet.“ Jibbahelun, sofort, plötzlich, ist es mit ihnen aus. Liegt in dem ersten Ausdruck das Ganz=und=gar=aus=Sein, so in dem zweiten mehr das Plötzliche und darum um so Furchtbarere. Vom Zorne Gottes ist sonst oft in der Heiligen Schrift die Rede. Ps. 76, 8: „Du bist erschrecklich. Wer kann vor dir stehen, wenn du zürnest?“ Nah. 1, 6: „Wer kann vor seinem Zorn stehen, und wer kann vor seinem Grimm bleiben? Sein Zorn brennet wie Feuer, und die Felsen zerspringen vor ihm.“ Cf. Deut. 32, 22; Sir. 5, 7; Deut. 4, 24; Jer. 10, 10; Mal. 3, 2; Hebr. 12, 29. So urteilt Moses über den Untergang einer ganzen Generation. Es war dies ein weit furchtbareres Geschick als mit jedem andern Volk. Es war nicht so, daß hie und da einer starb, wie es sonst wohl geschieht, sondern haufenweise starb eine ganze Generation in einem verhältnismäßig kurzen Zeitraum dahin. Alle mußten schließlich ins sichere, angedrohte Grab hinein.

Und woher das? „Denn unsere Missetat stellet du vor dich, unsere unerkannte Sünde.“ Avon, Missetat, Verkehrtheit, Abweichung, von avah, verkehren; cf. Hiob 33, 22: „Das Gerade habe ich gekrümmt, verdreht.“ Es involviert dann den weiteren Begriff „Verschuldung“ und demgemäß Strafe. Alum, im Unterschied von den offensbaren Sünden, das Verborgene, Heimliche. Unsere Missetaten — unser Geheimstes. Es soll nichts überflagen werden. Luther: „Kein Mensch kann alle seine Sünden sehen, besonders wenn man die Größe der Erbsünde ansieht. Wer kann nur die einige Sünde der Unkeuschheit, die doch allen bekannt ist, genugsam beschreiben? Ein wie tiefer Abgrund ist allein der Unglaube! In Wahrheit ist die Sünde so groß, als der ist, der durch die Sünde beleidigt wird. Den aber können Himmel und Erde nicht fassen. Mit Recht nennt er daher die Sünde etwas Verborgenes, dessen Größe von dem Gemüte nicht gefaßt werden könne.“ Dazu kommt die auch bei dem besten Christen immer noch bleibende Beschränktheit der Selbst- und Sündenkenntnis, dazu die Verlarbung und Subtilität der Sünde, die immer in einem unschuldigen Lichte erscheint und darum so oft täuscht. Ps. 19, 13: „Wer kann merken, wie oft er fehlet? Verzeihe mir die verborgenen Fehle!“ Vor Gott aber ist das ganz anders; vor ihm ist nichts verborgen. Gott sieht die Menschen, auch wenn sie ihn nicht sehen. Sein Sehen erstreckt sich auf alles. Das Antlitz Gottes ist Gottes Wesen in seiner Zuehr zur Welt (Del.). Maor, der Lichtkreis, den das Licht bildet. Gott gebraucht, um unsere Sünden zu erkennen, keines andern Lichtes als des Lichtes seines Angesichts. Dies Licht durchdringt auch die dunkelsten Örter; Sünden, die in der tiefsten Finsternis und in dem geheimsten Winkel geschehen sind, sind vor ihm, dem Allwissenden, als im hellen,

lichten Sonnenschein begangen. Unsere Sünden sind immer vor Gott, als wären sie eben erst geschehen, oder als wären wir noch dabei, uns mit ihnen zu beflecken. Und diese Sünden stellt Gott vor sich. Er ist durch sie getroffen, affiziert, er nimmt sie zu Herzen, und zwar so, daß er nicht gleichgültig über sie hinwegsehen kann. „Der Herr selbst“, wie Luther zu Ps. 2 bemerkt, „spricht nicht über die Menschen das Urtheil aus, daß sie nichts taugen, ohne daß er zuvor ausgeschaut hat, ja nicht allein ausgeschaut hat, sondern auch gesehen und erkannt hat. Denn es heißt so: ‚Der Herr schauet, daß er sehe‘, wie es Gen. 11, 5 heißt: ‚Da fuhr der Herr hernieder, daß er sähe die Stadt und Turm, die die Menschenkinder bauten.‘ Cf. Gen. 18, 21. Ps. 14, 2: ‚Der Herr schauet vom Himmel auf der Menschen Kinder, daß er sehe, ob jemand klug sei und nach Gott frage.‘“ Hiob 14, 3 (wörtlich): „Du hältst über ihn offen deine Augen.“ Hiob 7, 20 wird Gott sogar nozer haadam, Menschenhüter, Menschenlaurer, genannt. Hiob 14, 16. 17: Der die Gänge, die Schritte, zählt, z'adai thisphor, den Born nicht an sich hält, thischmor, sondern ausschüttet; chathum bizror, der die Sünde versiegelt in einem Bündlein, um sie später heimzuzahlen. Hos. 13, 12 heißt es gar: „Die Missethat Ephraims ist zusammengebunden, und ihre Sünde ist behalten.“ Zarur, zusammengebunden in ein Bündel, wie eine Sache, die man gut verwahren will, und zaphun, geborgen, gut aufbewahrt, um nicht verloren zu gehen. Hierzu bemerkt Luther: „Es will aber Mose, daß wir dies lernen und glauben, damit wir erschrecken und zu Gott um Gnade seufzen, auf daß wir, zerschlagen und zum Sterben bereit, hoffen, durch die Gnade Gottes die ewige und über alle Maße wichtige Herrlichkeit zu erlangen.“ — Gewiß, sehen wir bußfertig unsere Sünden, so sieht sie Gott nicht; die Sünden sind dann ja zugedeckt mit dem Mantel der Gerechtigkeit Christi. Sehen wir aber unsere Sünden nicht, dann sieht sie Gott ganz gewiß, und die Sünden bleiben vor Gottes Angesicht. (Schluß folgt.)

„Die Anbetung Jesu im Zeitalter der Apostel.“¹⁾

Unter den weltgeschichtlich großen Religionen, von deren Ursprung und Entwicklung wir eine mehr oder weniger deutliche Kunde besitzen, ist das Christentum die einzige, welche von Anfang an in der Anbetung ihres „Stifters“ den bezeichnenden Ausdruck ihres Wesens gefunden hat. Wenn man von einem menschlichen Stifter des Judentums reden dürfte und Moses oder Abraham dafür gelten ließe, so bedürfte es auch nicht

1) Im Jahre 1885 hielt D. Theodor Zahn einen Vortrag in Stuttgart über „Die Anbetung Jesu im Zeitalter der Apostel“, der in Deutschland, wo man schon damals fast überall unter den Gelehrten an der wahren Gottheit Christi irre zu werden anfang, nicht geringes Aufsehen hervorrief. Wiederholt wurde

erst des Beweises, daß das jüdische Volk in keiner Periode seines langen Lebens die Versuchung gehabt hat, diese großen Gestalten seiner Urzeit als göttliche Wesen zu verehren und anzubeten. Nicht gegen solche Menschenvergötterung, sondern gegen den Götterglauben und Götzendienst der Heiden, in deren Mitte Israel wohnte, war die Mahnung gerichtet: „Höre, Israel, der Herr, unser Gott, ist ein einziger Herr!“ Dies Wort wurde erst recht das Grundbekenntnis des Judentums, als ein Teil des Volks sich zu Jesus als dem Messias bekannte und den Gefreuzigten als den im Himmel thronenden Herrn anbetete. Das war einer der schwersten Vorwürfe gegen diese Ketzer des Judentums, daß sie zwei Herrschergewalten im Himmel bekannten. Einer ihrer heftigsten Gegner, der Rabbi Akiba, soll mit dem Worte „Einer“ sein Leben als Märtyrer des Judentums ausgehaucht haben.

Auch das Bekenntnis des Islam zu dem einen Gott und Mohammed als seinem Propheten war zunächst gegen die heidnische Vielgötterei gerichtet; aber es verhielt sich auch von Anfang an abwehrend gegen die angebliche Menschenvergötterung der Christen. Als im Laufe des Mittelalters die Berührungen der christlichen Völker mit der mohamedanischen und der jüdischen Kultur aufgehört hatten, nur feindliche zu sein, gewöhnte man sich daran, von sehr verschiedenen Standpunkten aus und mit sehr verschiedenem Erfolg Judentum, Christentum und Islam als die drei monotheistischen Religionen zusammenzustellen, auf welchen die Kulturentwicklung der Welt beruhe. Noch Lessing in seinem „Nathan“ knüpfte an diese mittelalterliche Tradition an.

Erst im letzten Jahrhundert ist der Buddhismus in den Gesichtskreis der allgemeinen Bildung Europas gerückt worden. Der fremde Gast aus Indien hat sich hier einer auffallend sympathischen Aufnahme zu erfreuen gehabt, und zwar nicht nur in solchen Kreisen, deren philosophisches Denken zu einer mit dem Buddhismus verwandten Weltanschauung geführt hatte. Man hat den Buddhismus mit dem Christentum und dem Islam zusammengestellt als eine der Religionen, welche ihre Lebenskraft dadurch beweisen, daß sie Mission treiben; und an Erfolg, soweit er in der Zahl seiner Befenner sich darstellt, über-

Zahn veranlaßt, seinen Vortrag in Druck zu geben, zum letztenmal, soweit unser Wissen reicht, im Jahre 1910. Das dieser Ausgabe beigegebene Vorwort schließt mit der Bemerkung: „Solange unsere Gemeinden nicht auf den Namen evangelischer Gemeinden verzichten, können sie sich nicht abspesen lassen mit einer Moral, welche sich auf einzelne, willkürlich herausgegriffene Aussprüche Jesu stützt, und mit einigen mehrdeutigen Reminiszenzen an die kirchliche Lehrüberlieferung, sondern müssen sich nähren an dem alten und ewig jungen Evangelium selbst. Wo aber dieses unverfälscht gepredigt wird und in heilbegierigen Herzen Glauben findet, wird allemal auch Anbetung des auferstandenen und erhöhten Erlösers der Widerhall des gehörten und geglaubten Evangeliums sein.“ Wir lassen hier D. Zahns Vortrag mit etlichen Auslassungen folgen.

trifft der Buddhismus auch unsern Glauben. Man hat neuerdings einen beträchtlichen Theil unserer evangelischen Geschichte für eine Nachbildung der Legenden von Buddha ausgegeben. Aber auch wenn man sich von solchen Abenteuerlichkeiten abwendet, drängen sich der oberflächlichen Betrachtung bedeutsame Züge der Ähnlichkeit auf. Hier wie dort an der Spitze einer durch Jahrtausende hindurchgehenden religiösen Bewegung die erhabene Gestalt eines erleuchteten Mannes, welcher im Gegensatz zu einer erstarrten Nationalreligion der göttlichen Wahrheit unmittelbar gewiß geworden ist und diese durch das sanfte Mittel des Wortes seinen Jüngern und durch sie den Völkern mittheilt. Hier wie dort die Botschaft von einer Erlösung, zu welcher alle gelangen können. Hier wie dort die Ähnlichkeit mit dem Stifter das Ziel des religiösen und sittlichen Strebens aller seiner Befenner. Und doch zeigt das Christentum seinen unterscheidenden Charakter in Vergleichung wohl mit keiner andern der genannten Religionen so deutlich als im Vergleich mit dem Buddhismus. Ein neuerer Darsteller des Buddhismus sagt: Die buddhistische Lehre könnte in allem Wesentlichen das sein, was sie in der That ist, auch wenn man sich den Begriff des Buddha aus ihr fort-dächte. Was wäre aber eine christliche Lehre ohne Christus? Derselbe Gelehrte sagt: „Buddha ist in das Nirwana eingegangen; wollten seine Gläubigen zu ihm rufen, er könnte sie nicht hören. Darum ist der [echte] Buddhismus eine Religion ohne Gebet.“ Die Christen waren von Anfang an Anbeter Christi. Mit dieser Behauptung bin ich bei meinem Gegenstand angelangt.

Im Jahre 112 unserer Zeitrechnung hatte Plinius, ein feingebildeter römischer Beamter, als Statthalter einer kleinasiatischen Provinz seinem Kaiser Trajan über gerichtliche Verhöre zu berichten, welche er mit zahlreichen Christen seines Verwaltungsbezirktes angestellt hatte. Es fanden sich darunter solche, welche bezeugten, daß sie allerdings Christen gewesen seien, sich aber seit längerer oder kürzerer Zeit vom Glauben und Gottesdienst der Christen losgesagt hätten. Diese bekannten unter anderm, daß sie ehemals, da sie noch Glieder der Christengemeinde waren, die Gewohnheit gehabt hätten, an einem regelmäßig wiederkehrenden Tage in der Frühe des Morgens sich zu versammeln, um Christo, als ob er ein Gott wäre, oder Christo als einer Art von Gott ein Loblied miteinander zu singen. So lautet nach dem Bericht des heidnischen Richters die Aussage nicht der Christen, sondern der Renegaten des Christentums über die Stelle, welche Christus im christlichen Gottesdienst jener Zeit einnahm. Christus der Quasi-Gott, den die Gemeinde in den Liedern und Gebeten ihres Gottesdienstes feiert und anredet, als ob er Gott wäre: so lautet heutzutage das Bekenntnis vieler, welche doch auf ihre Zugehörigkeit zur Gemeinde und auf den Zusammenhang ihres Glaubens mit dem ursprünglichen Christentum ein großes Gewicht legen. Geschichtliche Irrungen können dabei nicht ausbleiben. Es ist charakteristisch, daß

einer unserer Modernen kürzlich es fertig gebracht hat, jene Bezeichnung Christi als Quasi-Gott, welche der Heide Plinius den abfallenden Christen in den Mund legt, als zutreffenden Ausdruck des christlichen Gemeinglaubens in nachapostolischer Zeit auszugeben. Wäre das richtig, so hätte man anzunehmen, aber auch zu beweisen, daß erst im Verlauf des zweiten oder gar des dritten Jahrhunderts aus dem Quasi-Gott Christus ein wahrer Gott und aus dem lobpreisenden Gesang der Gemeinde auf ihren erhabenen Stifter eine wirkliche Anbetung Jesu, ein Anrufen seiner Hilfe und Gnade, geworden wäre. Man müßte ferner beweisen, daß die Gemeinde der ersten Zeit entweder gleichfalls Jesum nur als Quasi-Gott verehrt und gepriesen, oder daß sie selbst dies noch nicht gewagt habe. Dann könnten wir von Stufe zu Stufe die Entwicklung verfolgen, durch welche aus dem frommen und demüthigen Mann von Nazareth der angebetete Gott und Herr der Christenheit geworden wäre. Aber alles Zeugnis der Geschichte widerspricht dem. Jesus ist von den Gläubigen unter seinen Zeitgenossen angebetet worden. Die, welche ihm ins Auge gesehen und aus seinem Munde das Wort der Lehre gehört hatten, haben ihn, seitdem sie solches nicht mehr zu sehen und zu hören bekamen, in der Gewißheit angerufen, daß er sie höre und die Macht besitze, ihnen zu helfen. Eben darin liegt der Beweis dafür, daß, woinuner während des zweiten und dritten Jahrhunderts bei Heiden- und Jüdenchristen eine niedrigere Anschauung von der Person Christi sich zeigt als in den Schriften des Neuen Testaments, das nicht Reste des ursprünglichen Gemeinglaubens sind, sondern Folgen desselben Unvermögens, sich auf der Höhe der apostolischen Anschauung zu erhalten, welches sich an so vielen andern Punkten der Lehre und des Lebens zu derselben Zeit zeigt.

Es waren seit dem Tode Jesu 27 Jahre verflossen, als Paulus seinen ersten Brief an die Korinther schrieb. An manchen Stellen dieses Briefes sah der Apostel sich veranlaßt, jener Gemeinde zum Bewußtsein zu bringen, daß sie durch ihr anmaßliches Urtheilen und ihr eigenwilliges Verfahren nicht nur ihre eigene Einheit, sondern auch ihren Zusammenhang mit ihm, ihrem geistlichen Vater, und mit der ganzen Christenheit aufs höchste gefährde. In diesem Interesse erinnert er die Korinther gleich in der Grußüberschrift daran, daß sie das, was sie sind, nicht für sich allein, sondern nur in ihrem Zusammenhang mit der ganzen Christenheit auf Erden seien. Das meint er, wenn er sie anredet als „berufene Heilige samt allen, die den Namen unsers Herrn Jesu Christi anrufen an allen ihren und auch unsern Orten“. Dies also war das Kennzeichen aller Christen, das Einheitsband der räumlich getrennten Gemeinden: die Anbetung Jesu. . . . Wie groß und mannigfaltig die Gegensätze sein mochten, welche innerhalb der einzelnen Gemeinden und zwischen den großen Gruppen unter sich gleichartiger Gemeinden bestanden, ihre Einheit in diesem Punkte war eine so zweifellose Tatsache, daß „Anrufer des Namens Jesu“ eine sofort verständliche

Venenennung der gesamten Christenheit war, und zwar eine passende Benennung da, wo es galt, an das Wesentliche zu erinnern, worin jedes Glied der weitzerstreuten Genossenschaft mit den übrigen einig bleiben muß, wenn es seinen christlichen Charakter bewahren will.

Der bedeutendste der Gegensätze, welche die Einheit der damaligen Christenheit gefährdeten, ein Gegensatz, welcher schon damals mehr als einmal zu bitterem Streit geführt hatte, war der zwischen den jüdischen Christen, welche in Palästina in ziemlich dichten Massen beisammen saßen und ihr christliches Leben in den Formen jüdischer Frömmigkeit, in den Ordnungen des mosaischen Gesetzes führten, und den vorwiegend aus Heiden bestehenden Gemeinden, welche Paulus mit seinen Gehilfen gesammelt und dann in ihrer Unabhängigkeit von den jüdischen Lebensformen verteidigt hatte. Aber gerade auch diesem Gegensatz gegenüber betont Paulus die Einheit der Christen, welche in der Anbetung Jesu ihren Ausdruck findet. An die Gemeinde zu Rom, für welche dieser Gegensatz von besonderer Wichtigkeit war, schreibt er: „Es ist hier [unter den Bekennern Christi] kein Unterschied zwischen Jude und Grieche; denn ein und derselbe ist ein Herr ihrer aller, reich über alle, die ihn anrufen“ (Röm. 10, 12). Eben hier zeigt sich auch, wie ernstlich das Wort von der Anrufung Jesu gemeint war; denn unmittelbar darauf führt der Apostel zur Bestätigung der Wichtigkeit gerade solcher Anrufung ein Wort des Propheten Joel an, worin von der letzten Zeit geweissagt war: „Es soll geschehen, wer des Herrn Namen anrufen wird, der soll errettet werden.“ Paulus wußte so gut wie wir, daß der Prophet dort nicht von Jesus, dem Herrn der Christenheit, oder von dem Messias, auf welchen Israel hoffte, geredet hatte, sondern von dem Gott Israels, dessen Eigename Jahveh (Jehovah) in der griechischen Übersetzung des Alten Testaments durch „Herr“ wiedergegeben war. Aber die Weissagung des Propheten sieht er sich erfüllen in der Anrufung Jesu von seiten seiner Gläubigen; diese ist so notwendig und so wirksam wie die von Gesetz und Propheten geforderte Anbetung Jahvehs, ja sie ist mit ihr identisch. Der christgläubige Jude Paulus weiß, daß, wenn er Jesum im Glauben anbetet, er damit im Geist und in der Wahrheit die Bedingung des Heils erfüllt, welche der Gott seiner Väter allen gestellt hat, die errettet sein wollen. Ihrer religiösen Bedeutung nach unverkürzt und unverändert ist die alttestamentliche Anbetung Jahvehs übergegangen in die Anbetung Jesu; und dies Ziel zu erreichen sowohl bei denen, welche längst den einen Gott der Offenbarung verehrten, als bei denen, welche in heidnischer Unkenntnis desselben lebten, ist, wie Paulus dort weiter ausführt, der Endzweck der Sendung von Friedensboten durch alle Lande. Wo immer diese Boten ihren Auftrag mit Erfolg ausrichten, wo das von ihnen gepredigte Evangelium in Menschenherzen Glauben findet, da kommt es nicht nur zu dem Bekenntnis, daß der auferstandene Jesus der Herr sei, sondern auch zur Anbetung desselben. In dieser Hinsicht gab es unter den

Christen jener Zeit keinen andern Unterschied als den, welcher bestehen wird, solange Menschen von Fleisch und Blut ihre Knie zum Gebet beugen; ich meine den Unterschied, auf welchen auch Paulus einmal (2 Tim. 2, 22) hinweist, zwischen solchen, welche den Herrn aus reinem, das heißt, aufrichtigem, Herzen anrufen, und den Heuchlern, welche mit den Lippen ihm nahen, während ihr Herz ferne von ihm ist. Aber dieser Unterschied entzieht sich beinahe völlig der menschlichen Erkenntnis und der geschichtlichen Betrachtung. Zweifellos dagegen ergibt sich aus den angeführten Zeugnissen des Paulus, daß noch nicht dreißig Jahre nach dem Tode Jesu die älteren Apostel und die Brüder Jesu so gut wie der nachgeborene Heidenapostel, die Hunderte von jüdischen Christen, welche Jesum vor und nach seiner Auferstehung mit leiblichen Augen gesehen hatten, und die Tausende aus Israel, welche sich ihnen angeschlossen hatten,²⁾ ebensowohl wie die Heidenchristen in Ephesus und Korinth Anbeter Jesu waren, wie sie vordem Anbeter des Gottes Israels oder Anbeter der stummen Götzen gewesen waren. Was aber damals das allgemein Christliche, das über alle innerkirchlichen Gegensätze hinausliegende war, das kann nicht erst kürzlich hier oder dort aufgefunden sein, das reicht vielmehr zurück in die gemeinsame Wurzel des damals schon weitverzweigten Baumes der Christenheit. Es ist auch innerhalb der zwanzig bis dreißig Jahre seit der Geburt der Kirche kein epochemachendes Ereignis, keine dem Ganzen sich mittheilende Entwicklung denkbar, welche die allgemeine Anbetung Jesu erst zur Folge gehabt hätte. Paulus konnte nicht so reden, wie wir ihn reden hörten, wenn er nicht schon damals, als er aus einem Verfolger ein Bekenner Jesu wurde, die Jünger in Damaskus und die Apostel in Jerusalem als Anbeter Jesu kennen gelernt hatte. Es besteht also kein Grund zu dem Verdacht, daß die Apostelgeschichte die Sprache einer späteren Zeit in die ersten Jahre der Kirche zurücktrage, wenn sie schon zur Zeit der Bekehrung des Paulus den Christen Ananias und die Juden zu Damaskus die Christen als die Anrufer des Namens Jesu bezeichnen läßt, oder wenn sie den sterbenden Stephanus für sich selbst und für seine Mörder zu Jesus beten läßt, ganz ähnlich, wie Jesus selbst am Kreuz zu seinem Vater gebetet hatte: „Herr Jesu, nimm meinen Geist auf!“ „Herr, behalte ihnen ihre Sünde nicht!“³⁾ Ja schon am Pfingstfest hat Petrus jenes Wort des Joel: „Wer den Namen des Herrn anrufen wird, der soll selig werden“ offenbar in demselben Sinne wie später Paulus angeführt; denn die Rede, welche an diesen prophetischen Text sich anschließt, läuft darauf hinaus, daß Jesus von Nazareth, der wundertätige Mann, welchen die Juden umgebracht, durch seine Auferstehung und Erhöhung zu einem Christ und Herrn gemacht

2) 1 Kor. 15, 6; Apost. 21, 20; Röm. 11, 1—6.

3) Apost. 7, 59 f.; 9, 14, 21; 22, 16. Zweifelhaft mag sein, ob Apost. 1, 24; 8, 24 Gott oder Jesus als der angebetete Herr gemeint ist.

worden sei. Jesus also ist jetzt der Herr, in dessen gläubiger Anrufung das Heil für alle Glieder des schwer verschuldeten Volkes liegt.

Das Kyrieleis unserer Kirchenlieder ist so alt wie die Kirche selbst. Wir sehen auch: die Anbetung Jesu war nicht eine lobpreisende Verherrlichung des dahingeshiedenen Meisters, nicht ein überschwenglicher Ausdruck der Verehrung und Begeisterung für ihn; sie läßt sich auch nicht vergleichen mit der Heiligenverehrung einer späteren Zeit, zu deren Rechtfertigung man dann künstliche Unterscheidungen ersinnen mußte, sondern es ist eine bewußte Übertragung der Anbetung, welche Gott gebührt, auf Jesus, und es ist ein ernstliches Beten um die Güter, welche Gott allein geben kann. Nicht mehr in Abrahams Schoß tragen die Engel die Seele des Frommen, sondern Jesus, der im Himmel Lebende, ist es, der sie empfängt und in seines Vaters Haus einführt. Wie er schon auf Erden die Vollmacht ausgeübt hat, den Menschen ihre Sünden zu erlassen, so übt er dieselbe nach dem Glauben des ersten christlichen Märtyrers (Apost. 7, 60) jetzt erst recht vom Himmel her aus, aber nun nicht mehr wie ein beauftragter Knecht Gottes, sondern als ein Herr, auf dessen persönliche Guld und Gnade es ankommt. Er ist nicht nur der Verkündiger und Vermittler der Gnade Gottes, sondern seine eigene Gnade ist es, deren Wirkung auf die Seinigen die Apostel zu Anfang und Schluß ihrer Briefe den Gemeinden anwünschen. Sein persönliches Erbarmen zu erfahren bekommen, heißt in den Gnadenstand versetzt werden, dessen die Christen sich erfreuen. Sein Erbarmen bedingt die diesseitige und die jenseitige Seligkeit der einzelnen.⁴⁾ Es ist doch nur eine Ausführung der überall im Neuen Testament sich findenden Vorstellung von der Vermittlung aller Gnade Gottes durch den zu Gott erhöhten Jesus, wenn der Hebräerbrief Jesus als den Hohenpriester beschreibt, welcher auf Grund der hinter ihm liegenden eigenen Lebenserfahrung mit den Christen in ihren mannigfaltigen Lagen der Schwachheit und Hilfsbedürftigkeit Mitleid haben kann und wirklich hat. Wenn derselbe Verfasser daraufhin auffordert, dem Throne Gottes als einem Thron der Gnade zuversichtlich zu nahen, was ja nicht anders als im Gebet geschehen kann, so ist dies Gebet nicht nur ein Anrufen des weltregierenden Gottes, sondern auch ein Appell an das mitleidige Herz des Hohenpriesters und Throngenossen Gottes. Jesus hat eben nicht nur eine allgemeine Beziehung zu dem Ganzen seiner Gemeinde, sondern zu jedem einzelnen, der ihn anruft; und in bezug auf sie alle, wie zerstreut sie wohnen, wie mannigfaltig und zahllos ihre Bedürfnisse sein mögen, ist er ebenso reich, wie sie ohne ihn arm wären. Auch die irdischen Nöte und die leiblichen Bedürfnisse sind nicht vom Gebet zu ihm ausgeschlossen.

Nehmen wir ein Beispiel, welches uns zugleich noch andere Charakterzüge des Gebets zu Jesus veranschaulicht. Paulus trug ein

4) 1 Kor. 7, 25; 1 Tim. 1, 12—16; 2 Tim. 1, 18; 4, 17. 18.

schweres körperliches Leiden mit sich herum;*) wir wissen nicht genau, worin es bestand; aber es muß ein sehr quälendes und zugleich ein unheimliches Übel gewesen sein, wenn er es einem spitzigen Pfahl vergleicht, der sich in sein Fleisch einbohrt, wenn er es auf einen Satansengel zurückführt, welcher ihn mit Fäusten schlägt, oder wenn er von seiner Krankheit spricht als von einer Versuchung für die Hörer seiner Predigt, ihn zu verachten, ja zu verabscheuen. Dreimal, so bekennet er den Korinthern, hat er den Herrn um Erlösung von diesem Übel gebeten. Man möchte fragen: Nur dreimal? Mußte das nicht ein Gegenstand täglichen Gebetes für den tatendurstigen Mann sein? Aber die Apostel nahmen es nicht leicht mit einem Gebete ohne Erfolg. Gebet ist Anrede, welche Antwort fordert und, wenn sie keine findet, zuletzt verstummt. Das Gebet der Christen ist nur in dem Maße ein unablässiges, als es Erhörung findet. Auch das Gebet des Paulus ist nicht unerhört geblieben. Er ist in seinem Herzen der Antwort gewiß geworden: „Laß dir an meiner Gnade genügen“, das heißt, trage deine Plage weiter, welche nicht hindert, daß du meine Gnade besitzest, welche vielmehr dazu dient, daß meine Kraft in deiner Schwachheit sich mächtig erweise. Aber ein zweites und ein drittes Mal hat Paulus seine erste Bitte wiederholt. Gesah das etwa nach neuen Krankheitsanfällen und in längeren Zwischenräumen, so war die Frage des Petrus veranlaßt, ob es nicht jetzt endlich der Prüfung genug sei. Aber wir bedürfen dieser Annahme nicht, wenn wir uns des dreimaligen Betens Jesu in Gethsemane erinnern. Erst als zum zweiten- und drittenmal die gleiche Antwort erfolgte, hat Paulus aufgehört, hierum zu beten. Es handelte sich hierbei um das Gut leiblicher Gesundheit, aber nicht an den allmächtigen Schöpfer und Vater hat Paulus sein flehentliches Gebet gerichtet, sondern an den Herrn, und das heißt bei Paulus überall, wo er nicht in alttestamentlichen Worten redet, und zumal hier, wie der Fortgang der Rede unzweideutig zeigt, an den Herrn Jesus. Mit ihm also pflegt Paulus einen Umgang, in welchem er alles zur Sprache bringt, was ihn drückt, in welchem es auch nicht bei der Frage und Bitte des hilfsbedürftigen Menschen sein Bewenden hat, sondern Antwort erfolgt, und zwar eine befriedigende Antwort auch in solchen Fällen, wo keine Veränderung der Lebenslage ein äußeres Zeichen davon ist, daß das Gebet Erhörung gefunden. Wenn nun der Gebetsumgang eines Paulus mit Christus solcher Art gewesen ist, wieviel natürlicher muß ein solcher den persönlichen Jüngern Jesu gewesen sein, welche in mehrjährigem Verkehr mit ihm sich daran gewöhnt hatten, sich bei jeder Not und Unklarheit an ihn zu wenden, am Stab seines Wortes, am Blick seines Auges, am Griff seiner Hand sich aufzurichten, wenn sie meinten versinken zu sollen. Nur wenn sie ihn für tot gehalten, wenn sie nicht an seine Auferstehung geglaubt hätten, hätte es ihnen untunlich erscheinen können, auch fernerhin von Person zu Person mit ihm zu

*) 2 Kor. 12, 7—9; Gal. 4, 13 f.

verkehren. Aber sie waren davon überzeugt, daß er lebe; und in jenen Tagen nach der Auferstehung, in welchen sie diese Überzeugung gewonnen haben, erfuhren sie auch, daß Jesus jetzt nach seiner Verklärung nicht weniger als in seinen Fleischestagen den einzelnen mit seinen besonderen Bedürfnissen im Auge habe, dem einen so, dem andern anders begegne. Die Erscheinungen des Auferstandenen hörten auf, aber nicht der Glaube an den ungeschwächten Fortbestand, ja an die gesteigerte Lebendigkeit des Gemeinschaftsverkehrs zwischen Christus und den Christen. Für den Glauben und das Gefühl der ersten Jünger war es ein persönlicher Verkehr mit dem unsichtbaren Herrn, welchen sie in der Anbetung Jesu pflegten. Man kann fragen, ob diese Anbetung auch bei ihrer Ausdehnung auf weitere Kreise, ob sie auch bei solchen, welche vorher nicht den persönlichen Umgang Jesu genossen hatten, den gleichen Charakter persönlicher Vertraulichkeit habe bewahren können. Aber schon das Beispiel des Paulus beweist, daß dem allerdings so war. Wie nach dem Bericht der Apostelgeschichte das für seine Befehrung entscheidende Erlebnis ein Zwiegespräch zwischen Jesus und Paulus gewesen ist, so hat dieser Apostel auch in der Folgezeit wachend und träumend in einem Verkehr der Rede und Gegenrede mit Jesus gestanden, ohne daß wir unter den vielen Bekenntnissen seiner Schwachheit eine Spur davon entdecken können, daß er auch nur einen Moment die Möglichkeit einer Selbsttäuschung auf diesem Gebiet zweifelnd erwogen hätte. Ausdrücklich versichern ja auch die ersten Zeugen, die „Freunde“ Jesu, wie er sie selbst genannt hat, daß in bezug auf die Gemeinschaft mit dem Herrn kein Unterschied bestehe zwischen ihnen und den übrigen Christen, die den Herrn nicht gesehen und doch liebhaben.⁶⁾ So hat Jesus auch für die betende Gemeinde keine andere Gestalt angenommen als die, welche sich der Erinnerung der Augenzeugen unauslöschlich eingeprägt hatte. Die hatten ihn nicht nur als den Prediger des Evangeliums für die Armen, als den Heiland der Seelen, als den Spender der Sündenvergebung kennen gelernt, sondern auch als den Arzt der geistig und leiblich Kranken, als den Mann der Macht auch über die Natur. Wo es am täglichen Brot gebrach, da hatten sie ihn Tausende wunderbar und doch mit wirklichem Brote speisen, und selbst für den Luxus hatten sie ihn sorgen sehen, wo der Wein zum Festmahl ausging. Und das waren nicht vereinzelte Taten gewesen, deren Zweck schlechthin außer ihnen selbst lag. Zumal das Heilen der Kranken war sein immer wiederkehrendes Geschäft gewesen; es stellte sich dar als ein wesentlicher Bestandteil seiner Berufsarbeit. Gerade mit dieser anstrengenden Arbeit hatten sie ihn wie einen vielgesuchten Arzt bis in die Nacht hinein, bis zur Erschöpfung seiner Kräfte beschäftigt gesehen. Danach mußte sich auch der Glaube bemessen, in welchem die Gemeinde zu ihrem erhöhten Haupte betete. Es war unmöglich, daß sie sich sein Wirken auf das geistliche Leben hätten beschränkt denken sollen. Nein,

6) Vgl. 1 Petr. 1, 8; 2 Petr. 1, 1; 1 Joh. 1, 3.

nicht beschränkt, sondern allen hemmenden Schranken enthoben war für sie der Herr, seitdem er zu Gott erhöht war. Wenn er vordem nur auf diejenigen wirkte, welchen es vergönnt war, ihm körperlich nahezukommen, so war er jetzt allen erreichbar, welche im Glauben zu seiner Höhe emporblickten; und wenn vordem nur einige wenige aus der zahllosen Menge der Leidenden auf Erden ihm ein „Herr, erbarme dich!“ zuriefen, so konnten jetzt alle, welche in der weiten Welt an ihn gläubig wurden, ebenso zu ihm rufen, auch in aller Not des leiblichen Lebens. Und sie taten es in der Gewißheit, daß der, welcher einst arm war, jetzt reich sei, reich genug, um sie alle zu hören und zu erhören. Dieser Glaube wurde bestätigt durch Erfahrungen von der Macht des Namens Jesu auch über leibliche Krankheit. Einzelne Taten dieser Art, wie sie uns die Apostelgeschichte reichlich berichtet, hätten als Ausnahmen, als unnachahmliche Auszeichnungen der Apostel gelten und ohne tiefergehende Wirkung auf das Bewußtsein der betenden Gemeinde bleiben können. Aber wir sehen aus dem Brief des Jakobus (5, 14—18), daß es als etwas ganz Gewöhnliches galt, durch gläubiges Gebet und Salbung im Namen Jesu tödlich Kranke zu heilen. Auch die christenfeindliche jüdische Literatur gibt diesem Glauben der alten Christenheit in Palästina ein unverdächtiges Zeugnis. Demselben Herrn aber, in dessen Namen und Auftrag man so mit dem Kranken verfuhr, schrieb man auch die Heilung zu.⁷⁾ An Jesus also ward das heilkräftige Gebet gerichtet.

Solche Praxis setzt den Glauben voraus oder schließt ihn vielmehr ein, daß der erhöhte Herr im Besitz göttlichen Wissens und göttlichen Vermögens stehe; daß es kein Gebiet menschlichen und weltlichen Lebens gebe, über welches ihm keine Herrschergewalt zustehe; daß auch die Engel und Geister, durch welche Gott seinen Willen in der Mannigfaltigkeit des Naturlebens verwirklicht, jetzt in noch ganz anderm Umfang wie zur Zeit seines Erdenlebens Jesu untergeordnet sind als Diener und Werkzeuge seines Willens. Eben diese Überzeugung von der vollen Teilnahme Jesu an der Weltregierung Gottes fand ihren gebräuchlichsten Ausdruck in den Worten „sitzend zur Rechten Gottes“.

Wenn man nun fragt, in welchem Namen die Gemeinde aussprach, was Jesus ihr als Gegenstand ihrer Anbetung war, so möchte man sich fast wundern, daß die Antwort nicht einfach lautet: Gott. Dieser Name scheint doch der allein entsprechende zu sein für den, welchen man in so kühnem Glauben, in so vollem Ernst, in so umfassendem Sinn anbetete, wie Jesus von Anbeginn angebetet worden ist. Der Name fehlt auch nicht gänzlich. Paulus bezeichnet Christum einmal als „den, der über alle erhaben ist, Gott gepriesen in Ewigkeit“. ⁸⁾ Wir

7) Vgl. einerseits Apost. 9, 34; Jak. 5, 15, andererseits Apost. 3, 6. 16; 4, 10—12; 19, 11—17; Matth. 7, 22; 18, 19 f.; Luk. 10, 17.

8) Röm. 9, 5. Der alte Streit der Ausleger darüber, ob hier Gott oder Christus gemeint sei, ist nicht in besonderer Dunkelheit der Rede begründet.

hören den Herrn anderwärts „unsern Gott und Heiland“ nennen.⁹⁾ Und es hat nichts zu bedeuten, daß wir diese Ausdrucksweise nicht in älteren Schriften finden als in den Briefen des Paulus; denn wir besitzen keine ältere christliche Literatur als diese Briefe, mit Ausnahme etwa des kleinen Briefs des Jakobus, in welchem Christus überhaupt nur vier- oder fünfmal unzweideutig erwähnt wird. Der Name, unter dem es dort mehrmals geschieht, lautet „der Herr“; dies ist aber auch der Name über alle Namen, in welchen die apostolische Christenheit ihren Glauben an Jesum am allergewöhnlichsten faßte,¹⁰⁾ den wir auch regelmäßig da angewandt finden, wo von seiner Anbetung die Rede ist. Es ist bezeichnend für die Maßhaltigkeit der religiösen Sprache der Apostel, daß dies abgenutzte Wort „Herr“ ihnen genügte, ihr Höchstes zu benennen. Als höfliche oder ehrerbietige Anrede des Fernerstehenden oder des Höherstehenden war es damals üblich; in seiner griechischen Form, welche uns in dem „Kyrie“ unserer älteren Lieder und Liturgien erhalten ist, war es in die Umgangssprache der Juden Palästinas übergegangen. In dieser Form vielleicht, und jedenfalls in diesem Sinne, hatten es die Jünger im Verkehr mit Jesus regelmäßig gebraucht (Joh. 13, 13); aber sie blieben dabei, auch da sie ihn als den Throngenossen Gottes anbeteten. Ihre Sprache war eben nicht die schwülstige Sprache der Prunkredner und der schlechten Dichter, welche sich erhitzen und in „immer sich steigenden Prädikaten“ sich überbieten, um dem dürftigen Gegenstand ihrer Rede den Schein des Großen zu geben. Die Regel des Meisters, daß ihre Rede „Ja, Ja; Nein, Nein“ sein solle, galt ihnen nicht nur als Verbot des leichtsinnigen Schwörens; sie haben diese Regel auch befolgt in der Bezeugung ihres Glaubens. Die „schlechte Theologie“, welche Ja und Nein zugleich sagt, weil sie keins von beiden ernst nimmt, war den Aposteln fremd. Maßvoll, aber vollwichtig war ihr Ja wie ihr Nein. Sie wußten ja, daß es viele gibt, welche Herren heißen und in gewissem Sinne Herren sind. Wenn sie trotzdem Jesum schlechtweg den Herrn oder ihren Herrn und sich seine Anechte nannten, so nahmen sie das Wort in seiner vollen Wahrheit, in dem vollen Sinne, den es vordem nur gehabt hatte, wenn Israel von seinem Gott als dem Herrn redete. Solchem Herrn gebührt die Anbetung; und dem, welcher so angebetet wurde, gebührte das Bekenntnis, daß er der Herr sei, neben dem seine Gemeinde keinen zweiten hat.

Und doch hatten die, welche so von und zu ihm redeten, ihn gesehen, wie er von der Wanderung ermüdet, hungrig und durstig am Brunnen sich niederseßte; sie hatten mit ihm gegessen und getrunken; sie hatten ihn als hilfsbedürftigen Menschen zu Gott beten hören. Was immer sie an Wunderbarem in seinem Umgang erlebt haben mögen, es konnte den Eindruck nicht verwischen, welchen die alltägliche Erfahrung gemacht hatte, daß die Regel gemeinmenschlichen Lebens auch für ihn

9) 2 Thess. 1, 12; Tit. 2, 13; 2 Petr. 1, 1.

10) Röm. 10, 9; 1 Kor. 8, 6; 12, 2; Phil. 2, 11; Eph. 4, 5.

die Regel war. Für die kühlere Betrachtung des Unbetheiligten drängt sich die Frage auf: Ist Jesus ein Mensch gewesen, welchen seine Freunde wenige Wochen nach seinem Tode vergöttert haben?

Es fragt sich allerdings, ob es gegenüber der Tatsache, die ich bisher beschrieben habe, Unbetheiligte gibt. Unbetheiligt kann man jedenfalls die Juden und die Heiden nicht nennen, welche von Anfang an den Christen das aufgerückt haben, daß sie einen Gekreuzigten als Gott verehrten. Den Heiden war der Gedanke sehr geläufig, daß Menschen einen Menschen zu Gott machen und als Gott verehren. Böswillige Juden konnten bei ihnen Glauben finden, wenn sie gelegentlich die Vermutung hinwarfen, die Christen möchten einmal statt des Gekreuzigten einen andern aus ihrer Mitte, einen Märtyrer wie Polykarp, unter dem unmittelbaren Eindruck seines heroischen Todes göttlich zu verehren beschließen. Juden konnten so spotten, und Heiden konnten das glauben.¹¹⁾ Es war schon manches Jahrhundert darüber hingegangen, seit griechische Denker alle Göttergestalten des Olymp für geborne und gestorbene Menschen erklärt hatten, die man wegen ihrer Verdienste um die Kultur vergöttert habe. Aber das war auch der Anfang des Endes alles ernstgemeinten Kultus dieser Götter. Die Römer haben sich rasch daran gewöhnt, daß ihre Kaiser unmittelbar nach ihrem Tode unter die Götter versetzt wurden. An uralte Traditionen der heidnischen Welt knüpfte das an; aber die Art, wie man jetzt dabei verfuhr, und die Leichtigkeit, mit welcher die aufgeklärte Welt sich daran gewöhnte, ist doch nur zu verstehen auf Grund der Abgestorbenheit der alten Götterdienste. Man rühmte es an dem edlen Kaiser Trajan, daß er nicht wie einige seiner Vorgänger schon bei Lebzeiten Titel und Ehren wie die Götter für sich beanspruche, sondern geduldig darauf warte, daß man ihn nach seinem Tode zu einem Gott mache. Mit scheinbar völliger Naivität bediente man sich dieses Ausdrucks.¹²⁾ Wir haben eine Beschreibung der Cerimonien, unter welchen diese sogenannte Apotheose am Ende des zweiten Jahrhunderts vollzogen wurde. Während der Leib des Kaisers zur Erde bestattet wurde, mußte eine möglichst treu dem Verstorbenen nachgebildete Wachsfigur seine Stelle vertreten und den Mittelpunkt mehrtägiger pantonimischer Feierlichkeiten bilden. Wenn dann zum Schluß die Wachsfigur auf einem kostbaren Scheiterhaufen verbrannt wurde, ließ man einen daran festgebundenen Adler los, damit er zugleich mit den Flammen gen Himmel aufsteige. Der Berichterstatter fügt hinzu: „Von diesem Adler glauben die Römer, daß er die Seele des Kaisers von der Erde zum Himmel entpore, und von dem Augenblick an verehren sie dieselbe mit den übrigen Göttern.“¹³⁾ Ich

11) Nach dem gleichzeitigen Bericht der Gemeinde von Smyrna vom Jahr 155 über den Märtyrertod ihres Bischofs Polykarp, Kap. 17.

12) Plinius im Panegyricus, Kap. 35; vgl. den älteren Velleius Paterculus, Röm. Geschichte II, 126, 1.

13) Herodianus IV, 2.

will nicht fragen, wie viele Römer das wohl wirklich geglaubt haben; das aber darf man zuversichtlich behaupten, daß kein Mensch im weiten römischen Reich diese Kaisergötter in seiner Not angerufen hat. Selbst der offizielle Stil zeigt keine Spur, ja keinen Schein einer ernstgemeinten Anbetung; von einem Glauben daran, daß diese neugeschaffenen Götter dem Gemeinwesen oder dem einzelnen Untertanen einen wirklichen Segen zuzuwenden vermöchten, kann keine Rede sein. Wir besitzen eine feierliche Dank- und Lobrede auf den Kaiser Trajan, welche der schon im Eingang erwähnte Plinius als Konsul vor dem anwesenden Kaiser und dem versammelten Senat gehalten hat. Man könnte sie mit einer Predigt vergleichen, welche ein christlicher Hosprediger am Geburtstag seines Monarchen vor dessen Ohren zu halten hat. Der Redner erhebt sich einmal zur Anrede an den unter die Sterne versetzten Nerva, den Vorgänger und Adoptivvater des vor ihm sitzenden Kaisers. Aber er weiß dem Kaisergott im Himmel nur zu sagen: es müsse ihm eine rechte Freude sein, daß sein Nachfolger auf Erden noch besser sei als er selbst. In der That, der Kaiser auf Erden, der noch ein Mensch war, war mehr wert, war achtungsgebietender als der vergötterte Erbkaiser im Himmel. Das Gebet für des Kaisers Heil und des Reiches Wohl, welches der Konsul zum Schluß in würdigen Worten ausspricht, ist nicht an den neugeschaffenen Quasigott, sondern an die guten alten Götter, vor allem an Jupiter, den Burgherrn und Schirmvogt der ewigen Roma, gerichtet.

Kehren wir von diesem Bilde heidnischer Menschenvergötterung zu den Verehrern des lebendigen Gottes, zum jüdischen Volk und zu der aus demselben hervortwachsenden christlichen Kirche, zurück, so begegnet uns hier nur ein einstimmiges Verdammungsurteil über alles, was mit solcher Verehrung, sei es gestorbener, sei es lebender Menschen, einen Zusammenhang oder eine Ähnlichkeit hatte. Daß jene Anbetung der Kaiser gar nicht ernstlich gemeint, sondern nur eine Zeremonie war, in welcher die unverlebliche Majestät des Reiches, der römischen Welt Herrschaft, zu symbolischem Ausdruck gelangte, galt in den Augen der Juden und der ersten Christen nicht als Entschuldigung. Die Lästerung wird nicht gemildert durch die Frivolität, womit sie ausgesprochen wird. Als in den Jahren 38 und 39 unserer Zeitrechnung dem kürzlich zur Regierung gelangten Kaiser Caligula auf dem Boden Palästinas Altäre errichtet, und vom Pöbel zu Alexandrien sogar in den jüdischen Synagogen Bilder des Kaisers aufgestellt wurden, ging ein Schrei der Entrüstung durch die jüdische Welt. Und als dann vollends Caligula, um den Troß der Juden zu brechen, den Befehl gab, mit Waffengewalt sein Standbild im Tempel zu Jerusalem aufzurichten, da fehlte nicht viel daran, daß schon damals der blutige Kampf ausbrach, welcher dreißig Jahre später mit dem Untergang Jerusalems endigte. Nicht dem Umstand, daß gerade ein solcher Kaiser wie Caligula, sondern der Tatsache, daß überhaupt ein Mensch von denen, die da „wissen, was sie anbeten“,

göttliche Verehrung für sich fordere, galt der todesmutige Zorn aller Juden. Und Juden, echte Israeliten, in diesem Stück waren auch die Christen in Palästina und die Missionare, welche von dort aus den Heiden das Evangelium brachten; das heißt aber: der ganze Kreis, um dessen Anbetung Jesu es sich heute für uns handelt. Es wurde unter ihnen überliefert, daß Jesus sich gelegentlich, aber doch in vollem Ernst zu dem Grundartikel israelitischen Glaubens von dem einen, allein anbetungswürdigen Gott bekannt habe.¹⁴⁾ Sie predigten diesen Artikel denen, welche ihn noch nicht kannten; und viel mehr noch als durch den fortdauernden Zusammenhang mit Israel¹⁵⁾ wurde durch die beständige Verührung mit dem Heidentum das Urteil lebendig erhalten, daß jede gottesdienstliche Verehrung der Kreatur statt des Schöpfers oder neben dem Schöpfer eine Vertauschung der Wahrheit mit der Lüge, ein Gottes Zorn herausfordernder Frevel und für alle Frommen ein Greuel sei.¹⁶⁾ Als der Seher Johannes vor dem Engel, welcher ihm die Gesichte der Offenbarung zeigte, das eine und das andere Mal anbetend niedersinken wollte, hörte er jedesmal die Warnung: „Siehe zu, tue es nicht; ich bin dein und deiner Brüder Mitknecht; bete Gott an“ (19, 10; 22, 9). Vor dem Herrn Jesus dagegen, der ihm erschienen, fällt er nieder, ohne etwas anderes zu hören als Worte des Trostes, damit er nicht im Schreck vor der anbetungswürdigen Majestät des ewig Lebendigen vergehe (1, 17 f.). Die Hände, welche Jesus segnend und beruhigend diesem seinem Anbeter aufs Haupt legt, bestätigten nur die längst bestehende Übung der Gemeinde. Gerade dadurch aber, daß die Christen sich bewußt waren, einen Herrn als Gott anzubeten, welcher tot gewesen war, wie die verstorbenen Menschen es sind, wurde ihr Abscheu gegen alle heidnische Menschenvergötterung nur noch verschärft. Sie erschien ihnen als teuflische Frage der heiligsten Wahrheit, als Antichristentum. Es ist nicht allgemein bekannt, aber sicher nachzuweisen, daß Christen des zweiten Jahrhunderts in der rätselhaften Zahl, welche in der Offenbarung den Namen des Antichristen ausdrückt, den Namen des Caligula, den Namen „Gajus Kaisar“ wiederfanden und sie danach zu ändern sich erlaubten; und es ist kaum zu bezweifeln, daß schon Paulus unter dem unvergeßlichen Eindruck jener Freveltat desselben Kaisers das Bild des Antichristen gezeichnet hat (2 Thess. 2, 4).

Die Frage kehrt wieder: Wie ist es zu erklären, daß die Christgläubigen Israeliten, welchen jede Vergötterung der Kreatur ein Greuel war, den Jesus anbeteten, den sie als Menschen hatten leben und sterben sehen? Es hieße nicht die Frage beantworten, sondern sie umgehen und die Antwort künstlich hinausschieben, wenn man sagen wollte: Sie waren weit entfernt von dem heidnischen Gedanken, daß sie ihrerseits

14) Matth. 12, 28—34; vgl. Matth. 4, 10; Joh. 17, 3.

15) Vgl. das Bruchstück eines Zwiegesprächs zwischen einem Juden und einem Judenchristen, Zaf. 2, 18. 19.

16) Röm. 1, 25; Apost. 14, 11—15; 17, 16; 1 Joh. 5, 20 f.

einen Menschen, und wäre er der heiligste und herrlichste von allen, zu einem Gott machen könnten und dürften; sie waren vielmehr überzeugt, daß Gott Jesum aus der Niedrigkeit menschlichen Lebens zu göttlicher Hoheit erhoben und zu einem Herrn im Himmel gemacht habe. Denn, abgesehen davon, daß auch die Heiden ähnliches glaubten, soweit sie es mit der Verehrung der Heroen noch einigermaßen ernst nahmen,¹⁷⁾ wo anders als im Glauben und Denken der Jünger existierte doch jene göttliche That der Erhöhung Jesu zum Throne Gottes? Wie ist sie in ihr Denken hineingekommen? Das ist aber mit andern Worten nur dieselbe Frage, auf welche wir die Antwort suchen. Es ist auch noch keine Antwort darauf, sondern nur eine Abweisung falscher Antworten, wenn wir behaupten: Für christgläubige Juden war es ein unvollziehbarer Gedanke, daß einer Gott im Sinne eines Gegenstandes der Anbetung sei, welcher dies erst im Laufe der Zeit geworden wäre. Ein neuer, ein gewordenener, um nicht zu sagen ein gemachter Gott war ihnen mindestens ebensosehr wie uns ein Widerspruch in sich selbst. Gott wird nicht; Gott ist, Gott war und wird sein. Eben dies bekannte man von Jesus, sooft man ihn im Gebete anrief. Und das ist nicht etwa nur unsere Schlußfolgerung, sondern dies ist das ausdrückliche Bekenntnis der ersten christlichen Generation. Dieselbe Offenbarung des Johannes, welche so bestimmt jede Anbetung nicht nur der Götzen der Gegenwart und der Endzeit, sondern auch der guten himmlischen Geister verbietet, gibt auch die ausreichende Erklärung dafür, warum doch andererseits dem geschlachteten Lamm dieselbe und gleiche Anbetung wie dem Vater von allen Kreaturen im Himmel und auf Erden gebühre (5, 13). Es ist dies darum keine Vergötterung der Kreatur, weil Jesus dem Grundbestand seiner Person nach eben keine Kreatur, sondern der Anfang aller Kreatur, der ewige Ausgangspunkt alles Werdens und alles gewordenen Seins ist (3, 14). Vor dem darf und muß der Mensch anbetend niederfallen, welcher von sich bezeugen kann, was der Gott Israels durch die Propheten von sich bezeugt hatte, und was dasselbe Buch der Offenbarung (1, 8; 21, 6) von dem allgewaltigen Vater sagt: „Ich bin der Erste und der Letzte, das A und das O, der Anfang und das Ende“ (1, 17; 2, 8; 22, 13). Das sind ja aber nicht besondere Enthüllungen, welche einem einzigen Apostel zuteil geworden wären. In dieser Beziehung besteht kein Unterschied zwischen dem, was ein Johannes hier oder im Eingang seines Evangeliums und seines ersten Briefes bezeugt, und was bei Paulus und andern Aposteln beiläufig und mannigfaltig zum Ausdruck kommt. Auch Paulus weiß ja, daß der, welcher jetzt ein reicher Herr über alle seine Anbeter ist, einst arm

17) Plinius in dem mehrerwähnten Panegyrikus, Kap. 11, sagt zum Kaiser Trajan im Gegensatz zu den frivoleren Vorgängern auf dem Thron: „Du hast deinen Vater [Kaiser Nerva] unter die Sterne versetzt, nicht um die Bürger zu schrecken, nicht um die Götter zu beleidigen, nicht um dich zu ehren, sondern weil du an ihn als Gott glaubst.“

gewesen; aber er weiß auch, daß er reich gewesen war, ehe er um unfertwillen arm wurde; und daß er in göttlicher Gestalt existierte, als und ehe er sich seines Besitzes an Macht und Herrlichkeit entäußerte und Anichtsgestalt annahm. Eben dies bezeugen als christlichen GEMEINGLAUBEN der ersten Zeit alle die Stellen, wo Christus an der Schöpfung der Welt und an den Tatsachen der alttestamentlichen Offenbarungsgeschichte persönlich beteiligt gedacht ist. Die Vermutung, daß die apostolische Gemeinde jemals in Christus nichts anderes als einen „vergotteten“ Menschen gesehen habe, hat kein geschichtliches Zeugnis für sich und ist ausgeschlossen durch die Tatsache, daß man ihn von Anfang an nicht als den Ersten der Erlösten selig gepriesen, sondern als den alleinigen Erlöser, als Gott und Heiland, als Quelle des Heils und der Gnade für die sündige Menschheit anbetend mit dem Vater zusammengefaßt hat. Und wenn wir irgendwo läsen, was doch nirgendwo zu lesen ist, daß Gott ihn zu einem anbetungswürdigen Gott gemacht habe, wir würden das doch nicht anders verstehen können als das Wort des Petrus, daß Gott ihn durch die Erhöhung zu einem Herrn und Christ gemacht habe (Apost. 2, 36). Damit ist ja auch nicht gesagt, daß er während seines Erdenwandels noch nicht der Christ oder noch nicht ein Herr gewesen sei, sondern nur, daß Gott ihn nun zu einer Stellung erhoben und zu einer Lebensgestalt verklärt habe, worin er sich als den Herrn und den Christ, der er schon vorher war, an seiner Gemeinde betweisen kann.

Das alles ist sehr selbstverständlich für die, welche im Glauben der Kirche nicht nur groß geworden, sondern auch durch alle ihre Berührungen mit außerchristlichen Denkweisen zuletzt immer wieder in der Überzeugung bestärkt worden sind, daß dieser Glaube der ersten Gemeinde auch der Glaube der letzten sein wird, und daß dieser Glaube mit der Gemeinde zugleich durch allen Sturm und Streit hindurchgerettet werden wird in eine andere Welt, wo die Rätsel werden gelöst sein und alles Stückwerk menschlichen Erkennens dem Schauen der geglaubten Wahrheit weichen wird. Aber nicht alle sind so glücklich; und es ist sehr begreiflich, ist auch nicht etwa eine Erscheinung erst der neueren Zeiten, daß manche Christen [?] in den bis in die Urzeit zurückreichenden Grundformen des christlichen Gottesdienstes nicht mehr den entsprechenden Ausdruck ihres persönlichen Glaubens erkennen und doch nicht den Mut finden, für einen neuen Glauben von Grund aus neue Formen zu schaffen. Die Freunde des altmodischen Glaubens sollten sich darüber nicht so sehr verwundern und auch nicht zu sehr ereifern. [?] Verdrücklich ist es doch erst, wenn die neumodischen Christen, deren es, wie gesagt, in den ersten Jahrhunderten der Kirche ebensogut gegeben hat wie im neunzehnten und zwanzigsten, zuerst die Tatsachen der Geschichte des Christentums fälschen und dann mit hochgezogenen Augenbrauen und im Tone überlegenen Wissens diese Tatsachen nach ihrem Sinn zu erklären suchen.

Dahin gehört es, wenn man den Glauben an die persönliche und ewige Gottheit Jesu, dessen Zeugnisse uns bei den verschiedensten Schriftstellern des Neuen Testaments begegnen, als Frucht des theologischen oder philosophischen Denkens einzelner Männer darstellt. Ja, Paulus war ein Schüler der Rabbiner gewesen, ehe er ein Lehrer des Christenglaubens wurde, und es fehlt in seinen Briefen nicht an Spuren seiner rabbinischen Bildung. Es wäre ja an sich denkbar, daß er in den Jahren des Wartens und der Vorbereitung, die er nach seiner Bekehrung in Tarsus verlebte, versucht hätte, seinen neuen Glauben an Jesus, den Herrn der Herrlichkeit, in die Gedankenformen der jüdischen Theologie zu fassen. Die jüdische Theologie hatte die Neigung, die Tätigkeiten, Eigenschaften, Erscheinungsformen der Gottheit wie persönliche Einzelwesen vorzustellen und darzustellen und andererseits dem, was in der heiligen Geschichte als eine Macht sich zeigt, eine ewige Existenz zuzuschreiben. Von der Weisheit, von der Rede, von der Herrlichkeitserrscheinung Gottes sprach man wie von Personen; und selbst das Gesetz, das durch Moses gegeben, sollte vor der Welterschöpfung bei Gott gewesen sein. Aber wo zeigt sich eine Spur dieser Begriffe in den Aussagen des Paulus über die Ewigkeit und Gottheit der Person Jesu? Von einem selbstersonnenen System des Paulus, in dessen Zusammenhang die Person Jesu über ihre geschichtliche Stellung und über die bisherige Schätzung in der Gemeinde erhoben worden wäre, kann nicht die Rede sein. Durchaus unsystematisch sind die Aussagen des Paulus über die ewige Gottheit Christi; denn ganz unvermittelt steht neben diesen das altisraelitische Bekenntnis zu dem einen und einzigen Gott, neben welchem es keinen andern gibt. So unzusammenhängend war doch sein Denken wohl nicht, oder richtiger ausgedrückt, so gedankenlos war der scharfsinnige christliche Rabbi doch schwerlich, daß er sich des formalen Widerspruchs nicht bewußt geworden wäre, der darin lag, wenn er, wie z. B. 1 Kor. 8, 4—6, in einem Atemzug von dem *e i n e n* Gott und von dem *e i n e n* Herrn, der doch auch ein anbetungswürdiger Gott ist, sprach. Aber so wenig war auch sein Glaube an Christus ein Ergebnis schulmäßigen Denkens, daß er gar kein Bedürfnis zeigt, in Gedanke und Wort gegeneinander auszugleichen, was im Glauben der Gemeinde von jeher gegeben war: die Einzigkeit Gottes und die ewige Gottheit des Heilands. Man hat darauf Gewicht gelegt, daß Paulus die Erkenntnis von der Ewigkeit der Person Jesu nicht förmlich mit lehrhafter Absicht, sondern immer nur beiläufig ausspreche. Aber was folgt denn daraus anders, als daß er dies nicht als eine neue höhere Erkenntnis ansah, welche ihm aufgegangen wäre und andern Christen erst als etwas Neues hätte lehrhaft auseinandergelegt werden müssen? Gerade die Art, wie Paulus überall hiervon redet, auch wenn er zu Christen redet, die er nicht unterwiesen hatte, ist der schlagende Beweis dafür, daß er bei allen Anbetern Jesu die gleiche Erkenntnis voraussetzt. In dieser Voraussetzung konnte er sich nicht irren und hat er sich

nicht geirrt. Wir fanden dieselbe Erkenntnis und denselben formalen Selbstwiderspruch im Buch der Offenbarung, dessen Verfasser doch jedenfalls kein Schüler des Paulus war. So kann also auch Paulus nicht der Anfänger einer theologischen Entwicklung gewesen sein, deren Ergebnis ein allgemeiner Glaube einer zweiten Generation an die persönliche und ewige Gottheit Christi wäre. Unsere geschichtliche Betrachtung hat es mit der ersten Generation zu tun, vor allem mit der jüdischen Christenheit Palästinas und ihren Häuptern, mit einem Jakobus, dem Bruder des Herrn, einem Petrus, einem Johannes. Es wäre doch abgeschmackt, zu denken, daß diese Männer ihre ursprüngliche, in Predigt und Lehre, Kultus und allem Sprachgebrauch der Gemeinde ausgeprägte Anschauung von Christus gegen eine wesentlich andere vertauscht hätten, welche in einem spekulierenden Kopfe entstanden wäre. Eine solche hätte bei ihnen nur auf Widerspruch stoßen können. Es könnte auch nicht an deutlichen Spuren eines Gegensatzes in der Würdigung der Person Jesu innerhalb des Neuen Testaments fehlen, wenn in bezug hierauf eine in Gegensätzen sich fortbewegende Entwicklung stattgefunden hätte. Paulus zumal war nicht der Mann, solche Gegensätze zu verwischen oder zu verbergen. Nun aber bezeugt er, daß auch die ihm feindseligen judenchristlichen Lehrer, welche ihm ein Dorn im Auge waren, keinen andern Jesus predigen als er selbst.¹⁸⁾ Alles dies bestätigt nur, was sich uns von vornherein in der Tatsache darstellte, daß die Christenheit schon vor der Besehrung des Paulus Jesum angebetet hat.

Ist diese Stellung der Gemeinde zu ihrem Herrn überhaupt das Ergebnis einer Entwicklung, so kann es nur eine solche sein, welche am Pfingstfest bereits wesentlich abgeschlossen war. Nur das persönliche Wirken und Lehren Jesu kann in den Herzen seiner Jünger diese Entwicklung oder, sagen wir lieber, diese Revolution in ihrem religiösen Denken hervorgerufen haben, welche in der Anbetung Jesu ihren höchsten, aber doch ganz naturwahren Ausdruck gefunden hat. Man kann ja sagen: derselbe Geist, welcher sie mit unwiderstehlicher Gewalt ergriff, daß das „Abba, lieber Vater!“ wie ein Naturlaut aus den Herzen aller Gläubigen hervorbrach, der habe sie auch über ihr eigenes Wissen und Verstehen hinaus getrieben zu rufen: „Herr Jesu, hilf!“ Darin liegt etwas Wahres; aber es würde zum Aberglauben werden und wäre gegen die geschichtliche Wahrheit, wenn wir uns solche Wirkung des Geistes losgelöst denken wollten von der Lehre Jesu. Jesus selbst hat zu seinen Jüngern gesagt: „Der Geist wird mich verklären; denn von dem Meinen wird er's nehmen und euch verkündigen.“ Er soll sie alles dessen erinnern, was Jesus ihnen gesagt hat. In den Worten Jesu, an seiner Rede zu bleiben, war das Gebot, von dessen Erfüllung alle wahre Jüngerschaft abhängen sollte. Und „Jünger“, das heißt,

18) 2 Kor. 11, 4; vgl. Phil. 1, 15—18; Kol. 4, 11.

Schüler, blieb lange Zeit einer der Namen, welche die Anbeter Jesu sich selber gaben. Auch Paulus, der Jesu Lehre nicht selbst gehört hat, läßt kein anderes Evangelium gelten als das eine „Evangelium Christi“, das heißt, „die Predigt Jesu“. Was nicht in dieser schon wesentlich enthalten ist, was nicht auf der Linie des von Jesus zuerst gepredigten „Evangeliums Gottes“ sich bewegt und als eine durch die Entwicklung der Dinge gebotene Ausführung und Anwendung desselben sich erweisen kann, gilt ihm wie den andern Aposteln als ein Zerrbild christlicher Lehre.

Aber gerade dann, wenn man sich dies vergegenwärtigt, ergibt sich eine Schwierigkeit für unsere Frage. Das „Abba“, welches der Geist die Kinder Gottes rufen lehrt, hat seinen festen Grund in der Lehre Jesu; denn er hat seine Jünger von Anfang an gelehrt, all ihr Anliegen in wenigen Worten Gott als ihrem himmlischen Vater vorzutragen. Das Gebet zu Jesus scheint nicht ebenso sicheren Grund in seiner Lehre zu haben. Sicher jedoch ist zunächst dies, daß Jesus das Gebet seiner Jünger nicht nur von den zu seiner Zeit herrschenden Verzerrungen und Entartungen, von pharisäischer Prahlerei vor Gott und Menschen und von heidnischem Geplapper rein gehalten wissen wollte. Ihr Gebet sollte ein von Grund aus neues sein. Wenn Jesus im Vaterunser, in dem Muster des Gebets, welches er seinen Jüngern gab, an jüdische Gebetsformen sich angeschlossen, so war es doch ein neues, erst durch Jesus begründetes Verhältnis zu Gott, welches in allem Beten wie in allem Handeln seiner Jünger zum Ausdruck kommen sollte. . . . Er hat sie angewiesen, in seinem Namen zu beten, und hat an diese neue Art des Betens besondere Verheißungen geknüpft. Da, wo er nach der evangelischen Überlieferung wiederholt und nachdrücklich von dem Gebet der Jünger in seinem Namen geredet hat, in den Reden des letzten Abends, den er mit ihnen zusammen war, macht er sie ausdrücklich darauf aufmerksam, daß das für sie eine neue, bisher noch gar nicht von ihnen geübte Weise des Verkehrs mit Gott sei, und zwar eine so vollkommene Weise, daß sie auch in der herrlichen Zukunft nicht aufhöre, wenn die Jünger der Belehrung durch Jesus und selbst der Fürbitte Jesu nicht mehr bedürfen, weil sie auf Grund ihres bis zu Ende bewährten Glaubens und Liebens der Liebe und des Wohlgefallens Gottes an sich selbst wert geworden sind (Joh. 16, 23—27). Andererseits bemerkt man, daß Jesus an demselben Abend, kurz vor den angeführten Aussagen, von dem zukünftigen Gebet in seinem Namen als einer längst bekannten oder selbstverständlichen Sache geredet hat (14, 13 f.; 15, 16). Dazu stimmt es, daß Jesus nach anderweitigem Bericht schon in einem früheren Zeitpunkt es wie selbstverständlich voraussetzt, daß, wenn nach seinem Hinscheiden zwei oder drei sich zu gemeinsamem Gebet vereinigen, um etwas einzelnes von Gott zu erbitten, sie sich auf seinen Namen hin, in seinem Namen vereinigen werden (Matth. 18, 19 f.). Jesus muß also von dem Verhältnis der Gemeinde zu ihm, wie es nach seinem Abschied geartet sein werde, längst

so geredet haben, daß das Gebet in seinem Namen als die natürliche und selbstverständliche Äußerung dieses Verhältnisses erschien.

„Im Namen Jesu beten“ heißt zunächst nichts anderes, als unter Berufung auf ihn und in dem Bewußtsein der Zugehörigkeit zu ihm Gott anrufen. Das Aussprechen des Namens Jesu im Gebet bedeutet schon darum etwas ganz anderes, als wenn ein Elia in seinem Gebet der Erzväter Abraham, Isaak und Jakob gedachte (1 Kön. 18, 36). Das waren Größen der Vergangenheit ohne tätigen Anteil an der Gegenwart. Großes hatte Gott an ihnen und durch sie getan, und dieser Taten Gottes zu gedenken, stärkt den Glauben des nachgebornen Beters aus ihrem Geschlecht. Aber sie haben ihren Dienst getan und können ihren Nachkommen nicht helfen. „Abraham weiß von uns nicht, und Israel kennt uns nicht“ (Jes. 63, 16). Jesus dagegen nahm die ganze Zukunft bis zur Weltvollendung für sich und sein lebendiges Wirken in Anspruch. Tod und Grab sind ihm nur der Durchgang zu einer intensiv und extensiv gesteigerten Wirkung auf die Gemeinde und die Welt. Die Beter, welche sich auf seinen Namen hin versammeln und in seinem Namen Gott anrufen, wissen aus seinen eigenen Worten zweierlei, was ihr Verhältnis zu ihm von aller gegenseitigen Gemeinschaft gestorbener und lebender Menschen wesentlich unterscheidet. Sie wissen erstens, daß Jesus seit seiner Auferstehung und Auffahrt zu Gott erst recht lebendig und wirksam ist, daß er an der Weltregierung Gottes tätigen Anteil hat, und daß er insbesondere für seine Gemeinde bei seinem Vater fürbittend eintritt. Und zweitens wissen sie aus seinen Worten, daß er sich ihnen nun, seitdem er erhöht ist, erst recht gegenwärtig machen kann und will, daß er als ihr Bundesgenosse mit ihnen und ihrer Arbeit sein und insbesondere bei ihrem Gebet unsichtbar unter ihnen weilen will.¹⁹⁾ Somit ist ihr Beten in seinem Namen das Nennen nicht eines Gewesenen, sondern eines Lebendigen, und nicht eines Abwesenden, sondern eines Anwesenden. Daraus ergibt sich aber von selbst, daß die im Namen Jesu zu Gott Betenden eben damit auch zu Jesus beten. Es wäre eine unerträgliche Abstraktion, sich Jesum einerseits bei Gott als dessen Mitregenten und als Fürsprecher der Gemeinde und andererseits in der Versammlung der Beter gegenwärtig zu denken und doch zu meinen, was gleichsam vor seinen Ohren zu Gott geredet wird, bringe nicht zu seinem Herzen als Anruf und Bitte der Seinigen. Daß vielmehr das Beten im Namen Jesu mit innerer Notwendigkeit zur Bitte an Jesus sich gestalte, hat Jesus selbst in demselben Augenblick ausgesprochen, wo er nach der vorhandenen Überlieferung zum erstenmal ausdrücklich und nachdrücklich von der Sache geredet hat. Wenn er sagt: „Was immer ihr in meinem Namen erbittet, das werde ich tun, damit der Vater im Sohn verherrlicht werde“ (Joh. 14, 13), so ist schon damit gesagt, daß Jesus die in seinem Namen an den Vater gerichtete Bitte als an ihn selbst gerichtet ansehen werde; denn nicht

19) Matth. 18, 20; 28, 19 f.; Joh. 13, 32; 14, 16; 15, 4 f.; 16, 6.

vom Vater, sondern von sich selbst sagt er, daß er jene Bitten erfüllen werde. Während dies aber in diesem Satze nur beiläufig zutage tritt, und dagegen der Nachdruck darauf liegt, daß alle solche Bitte Erfüllung finden soll, schreitet Jesus im folgenden Vers zu der Aussage fort: „Wenn ihr mich etwas in meinem Namen bitten werdet, werde ich es tun.“ Daß Jesus seine Jünger nicht eigens dazu anweist, nach seinem Gengang zu Gott ihm selbst wie dem Vater ihre Anliegen im Gebet vorzutragen, sondern daß er dies wie eine selbstverständliche Folge ihres Verhältnisses zu ihm unvermerkt einfließen läßt, ist der stärkste Beweis dafür, daß die Anbetung Jesu nicht das Ergebnis theologischer Reflexion der ersten oder gar einer zweiten christlichen Generation ist, sondern der naturnotwendige Ausdruck des von Jesus in seinen Jüngern gestifteten religiösen Lebens.

Mit alledem aber ist immer noch nicht erklärt, wie in dem ganzen Kreise der an Jesus gläubig gewordenen Israeliten die früher erwähnten Bedenken gegen jede Anbetung eines andern neben Gott so völlig überwunden worden sind, daß wir auch nicht die leiseste Spur davon in den Urkunden des ältesten Christentums entdecken können. Sie können nur überwunden worden sein durch ein deutliches und vielfältiges Selbstzeugnis Jesu über sein Verhältnis zu Gott, welches die Anbetung des Menschen Jesus nicht als eine religiöse Verirrung, sondern als die innigste Weise der Anbetung Gottes erscheinen ließ. Das ist aber nicht nur eine Forderung, welche sich uns durch einen Rückschluß von der Anbetung Jesu auf ihre Ursache ergibt, sondern eben dies ist uns auch überliefert. Dasselbe Evangelium des Johannes, welches allein uns deutlich bezeugt, daß Jesus von seinen Jüngern ein Beten in seinem Namen und ein Beten zu ihm erwartet hat, berichtet uns auch von solchen Aussagen Jesu, in welchen allein der ausreichende Grund für die Anbetung Jesu liegt, wenn anders sie wirklich von Jesus gesprochen worden, und wenn sie selber in der Wahrheit begründet sind. In diesem Evangelium allein spricht Jesus deutlich und zuletzt auch „ohne Gleichnis“ von seiner Herkunft aus der himmlischen Welt, in welche er sterbend und auffahrend zurückkehrt. Da spricht er von seinem Sein, ehe Abraham war, und von der Herrlichkeit, die er beim Vater hatte, ehe die Welt war. Andererseits fehlt gerade in diesem Evangelium kein Zug zu dem Bilde eines wahrhaft menschlichen Lebens des Sohnes Gottes, in bezug auf die Unterordnung unter Gott, in bezug auf das stückweise fortschreitende Erkennen, Beschließen und Handeln, in bezug auf das Empfinden und Mitempfinden menschlichen Leids, auch in bezug auf die Pflege menschlicher Freundschaft. Aber alles dies ist eingeschlossen in den Ring eines ewigen göttlichen Lebens dieses Einzigen. Von da aus wird es dann auch verständlicher, als es sonst wäre, wie ein Mensch, welcher Menschen die Wahrheit verkündigt (8, 40), einen Glauben an ihn, eine Liebe zu ihm, ein Hängen an ihm, ein Bleiben in ihm als Bedingung der Seligkeit fordern konnte; wie er

Lehren konnte, daß alle Frömmigkeit und Sittlichkeit, die vor ihm gewesen, sich fortentwickeln müsse zum freudigen Anschluß an ihn, ja zu einer Verehrung des Sohnes, welche der Verehrung des Vaters entspricht.²⁰⁾ Den Vorwurf der Gotteslästerung wies er zurück, sooft er erhoben wurde; aber er tat es, ohne ein einziges jener Worte zurückzunehmen, welche allerdings Lästerungen waren, wenn sie nicht wahr wären. Und er konnte den Vorwurf zurückweisen, da er wußte, daß alle Verehrung, die ihm zuteil werden sollte, der Verehrung Gottes keinen Eintrag tun, sondern ebenso wie sein eigenes Wirken und Lehren zur Verherrlichung des Vaters ausschlagen werde. Am Ende des Buches, welches solches berichtet, steht der auferstandene Jesus, und ihm gegenüber steht der Zweifler Thomas, beschämt und überwunden, und weiß nur zu stammeln: „Mein Herr und mein Gott.“ Das Evangelium, welches so schließt, erzählt uns, wie die Anbetung Jesu entstanden ist. Wer dieses Evangelium, wie so manche tun, um deswillen für unglaublich hält, der beraubt sich des vornehmsten Mittels zur geschichtlichen Erklärung des Gemeinglaubens der ersten Christen.

Auch die drei ersten Evangelien enthalten dessen genug, was auf denselben Hintergrund hinweist, den das vierte Evangelium enthüllt. Auch dort redet Jesus so von sich, wie tatsächlich kein Mensch vor oder nach ihm von sich geredet hat. Was er dort von seiner zentralen Stellung im Reiche Gottes und seiner bis ans Ende der Zeiten reichenden Mittlerstellung zwischen Gott und den Menschen sagt, läßt nur eine dreifache Beurteilung zu. Entweder man findet es mit der wohlbezeugten Demut und Frömmigkeit Jesu unverträglich, daß er sich für den Christ, für den Sohn Gottes ohne seinesgleichen, für den Heiland und Richter aller Menschen ausgegeben habe, und verwirft darum das Zeugnis auch dieser Evangelien in den allerwesentlichsten Punkten. Oder man läßt dies geschichtliche Zeugnis gelten und erklärt sich die alles Maß des Menschenmöglichen übersteigenden Ansprüche Jesu daraus, daß er ein kranker Geist gewesen, an Größenwahn gelitten habe, wie das ja allen Ernstes bis in unsere Tage mehr als einmal versucht worden ist. Oder endlich man läßt dies geschichtliche Zeugnis nicht nur gelten, sondern läßt sich auch von dem treuen Zeugen, der darin redet, überzeugen. Vielleicht [?] braucht das Bekenntnis dessen, der sich am Zeugnis der drei ersten Evangelien genügen läßt, nicht wesentlich anders zu lauten als das Bekenntnis des Thomas. Wir sehen auch in diesen Evangelien die nachmalige Anbetung des erhöhten Jesus schon während seines Erdenlebens sich vorbereiten. Es geht doch hinaus über die ehrerbietige orientalische Begrüßung des Königs und Herrn, wenn die, welche Jesum auf den Wellen des Sees hatten wandeln sehen, vor ihm niederfallen und sagen: „Du bist wahrhaftig ein Sohn Gottes“ (Matth. 14, 33). Am Schluß des Matthäusevangeliums lesen wir, daß die Jünger vor dem auferstandenen Herrn auf die Knie sanken. . . .

20) Joh. 3, 17—21; 5, 23; 6, 35. 45; 14, 1; 15, 1—8.

Wenn wir nun heutigentages mit der Gemeinde in ihren innigsten Liedern und Gebeten Jesum Christum anrufen als unsern lebendigen Gott und Heiland, oder wenn wir mit unsern Kindern um den gedeckten Tisch stehen und, unsere Hände faltend, sprechen: „Komm, Herr Jesu, sei unser Gast“, so dürfen wir uns eins fühlen mit denen, welche Jesus selber beten gelehrt hat.

Kirchlich-Zeitgeschichtliches.

Die Liebe zu Gott und dem Nächsten offenbart sich in der Liebe zu Gottes Wort. Der „Lutheraner“ behandelt namentlich in seinen ersten Jahrgängen das Thema „Union“ sehr eingehend. Einerseits schärft er ein, daß das Tragen derer, die noch schwach in der Erkenntnis sind, von Gott geboten ist und die christliche Liebe hier ein Hauptfeld ihrer Betätigung finde. Andererseits wird festgehalten, daß die Liebe nie irgendeine Lehre des Wortes Gottes für indifferent erkläre und als indifferent behandeln lasse. Es heißt im „Lutheraner“ (Jahrg. 4, S. 132): „Es gibt keine höhere und reinere Liebe als die zur göttlichen Wahrheit in der Heiligen Schrift, und alle bekennnistreuen Lutheraner, die eine wahre und ungeheuchelte Ehrfurcht vor Gottes geoffenbartem Worte haben, werden sich jezt wie zur Zeit der Väter und bis an den jüngsten Tag durch Gottes Gnade auf dieselbe Weise erzeigen. Nämlich, ehe sie sich auch nur in einem Stücke der heilsamen Lehre von Gottes klarem, unzweifelhaftem Worte trennen, um aus falscher fleischlicher Liebe, aus Menschenfurcht oder Menschengefälligkeit sich mit Irrgläubigen kirchlich zu vereinigen, die Gottes Wort auch nur in einem Stück der Heilslehre aufs Dunkle, Ungewisse oder ins Gleichgültige ziehen — ehe sie solches tun, wollen sie lieber nach wie vor allen Unglimpf, Haß, Zorn und Verachtung der Gegner, die Scheltreden der Engherzigkeit, Buchstabeninechtenschaft, Kurzsichtigkeit, Lieblosigkeit usw. gern und willig ertragen.“

J. P.

Wer bezahlt die Kosten der Union? Es war J. J. Stahl, der den Gedanken aussprach, daß bei einer Union der lutherischen und der reformierten Kirche die lutherische Kirche die Kosten bezahle. Er begründete sein Urtheil etwa so: Die lutherische Kirche vertritt in den zwischen ihr und der reformierten Kirche streitigen Punkten die Position, die reformierte die Negation. Die lutherische Kirche affirmiert auf Grund der Schrift sowohl die *universalis gratia* als auch die *sola gratia*. Die reformierte zwinglich-calvinistische Richtung negieren die *universalis gratia*, die reformierten arminianischer Richtung negieren die *sola gratia*. Die lutherische Kirche vertritt die Position, daß Gott durch die Gnadenmittel die Vergebung der Sünden darbiere und durch dieselben Mittel auch den Glauben wirke und stärke; die zwinglich-calvinischen Reformierten negieren dies. Die lutherische Kirche affirmiert die Realpräsenz des Leibes und Blutes Christi im Abendmahl, die reformierten Gemeinschaften negieren die Realpräsenz. Wenn nun die lutherische Kirche mit der reformierten den Kontrakt eingeht, daß neben ihrer Position die reformierte Negation als gleichberechtigt oder doch kirchlich zulässig gestellt werde, so

läßt die lutherische Kirche eo ipso ihre Position fahren. Der Glaube, welcher auch das Gegenteil von dem, was er glaubt, für zulässig oder indifferent erklärt, hört auf, Glaube zu sein. Stahl schrieb unter anderm: „Wer den Position und Negation für indifferent erklärt, so ist schon dem Gedanken nach nicht die Negation, sondern die Position aufgegeben. Die Union führt im Erfolg dazu, daß die lutherische Kirche verschwindet. Denn eine Glaubenslehre, von der das Gegenteil als ebenso zulässig und berechtigt gilt, kann sich nicht als Glaube erhalten. Es wird deshalb mit vollem Recht behauptet: eine Kirche, in welcher die Union wirklich durchgeführt ist, ist eine reformierte.“ Das gilt natürlich nicht bloß von der Union mit der reformierten Kirche. Dasselbe gilt auch von jeder andern kirchlichen Union, die die lutherische Kirche eingeht, wenn dabei der lutherischen Position zugemutet wird, die Negation für indifferent zu erklären oder unangesehen zu lassen. Deshalb ist die treulutherische Kirche zu allen Zeiten antiunionistisch gesinnt gewesen. F. P.

Die verschiedene Stellung der lutherischen und der reformierten Kirche zur Union. Diese verschiedene Stellung zeigt sich von allem Anfang an in den sie repräsentierenden Personen: Zwingli und Calvin waren Unionisten. Luther war der entschiedenste Antiumionist. Zwingli behauptete zwar, daß Luther „das Evangelium in viel Wege verkehrt“, „den weiten, herrlichen Schein des Evangelii nicht erkannt habe“ (St. L. XX, 1130 f.), ja, Zwingli nennt die Lutheraner wegen ihrer Abendmahlslehre „Menschenfresser“. Aber trotzdem wollte Zwingli — auch bei unausgeglichenen Differenz — sich gern mit Luther unieren und von ihm als christlicher Bruder anerkannt werden. Dieselbe Stellung nahm Calvin zur Union ein. Er sagt zwar auch von den Lutheranern, daß „Satan durch eine schreckliche Verzauberung ihnen den Verstand genommen habe“ (Inst. IV, 17. 19), daß ihre Lehre unerträglich sei als die der Papisten (l. c., 30). Aber trotzdem drängte es Calvin, sich mit den Lutheranern zu unieren und von ihnen als Bruder anerkannt zu werden. Sein alles Maß übersteigendes Schelten gegen Westphal in Hamburg erklärt sich daraus, daß Westphals Aufstreten die Unionshoffnungen zerstörte, die Melancthon's schwankendes Verhalten und Luthers Tod in Calvin erzeugt hatte. Luthers Antiumionismus ist bekannt. Melancthon berichtet über das Gespräch zu Marburg: „Die Widerpart' wollten nicht von ihrem gefaßten Glauben weichen, begehrien aber, D. Luther sollte sie annehmen als Brüder. Solches hat D. Martin in keinem Wege wollen willigen, hat sie auch hart angerebet, daß ihn sehr wundernehme, wie sie ihn für einen Bruder halten könnten, so sie anders ihre Lehre für recht halten; es sei ein Zeichen, daß sie ihre Sache nicht groß achten.“ (St. L. XVII, 1949 f.) Infolge seines Antiumionismus gilt Luther manchen nicht bloß als der große Reformator der Kirche, sondern auch als der große Friedensförderer in der Kirche der Reformation, gerade wie hier in Amerika die Missourier und die Synodalkonferenz als das „disturbing element“ in der lutherischen Kirche angesehen werden. Auch die Konkordienformel ist antiunionistisch. In der Vorrede zum Konkordienbuch wird zweierlei erklärt: erstens, daß man nicht die Personen derer, die aus Schwachheit, sonderlich in der Lehre vom Abendmahl, irren, verdamme; zweitens, daß aber „die condemnationes, Aussetzung und Verwerfung falscher und unreiner Lehre“ keineswegs umgangen werden konnte, „dieweil dieselbe dem ausgedrückten

Wort Gottes zuwider und neben solchem nicht bestehen können, auf daß fromme Herzen für denselben gewarnt werden möchten“. F. P.

Die Voraussetzung für das unverrückte Festhalten an der ganzen Lehre des Wortes Gottes und für die Abweisung des Unionismus. Fragt man nach der Ursache, weshalb Zwingli unionistisch, Luther so entschieden antiunionistisch gesinnt war, so ist zu sagen, daß beide Männer ein durchaus verschiedenes Ziel hatten. Luther will von Gottes Gesetz getroffene Gewissen zur Ruhe bringen, während Zwingli den Menschen eine bessere Moral beibringen will. Man hat den Unterschied auch so ausgedrückt: Luthers Reformation ist aus dem Evangelium, wodurch allein das Gewissen des sündigen Menschen vor Gott zur Ruhe kommt, hervorgegangen, während Zwinglis Reformation im Humanismus ihren Ursprung hatte. Stahl drückt dies so aus: „Luthers Bildung und Anschauungsweise, seine Beweggründe waren rein christlich religiös, rein evangelisch. Er kannte auch die humanistische Bildung und nahm sie in sich auf, aber sie hatte keine Macht über ihn, die Entwicklung und die Wirksamkeit seines Lebens ging von Anbeginn bis ans Ende nur auf das eine: ‚Was muß ich tun, daß ich selig werde?‘ Umgekehrt war Zwingli zuerst bloß den Gang der humanistischen Bildung und ihrer Interessen gegangen. Nicht die Frage: ‚Wie soll ich selig werden?‘ sondern die Frage: ‚Wie erreiche ich für mich und für mein Volk eine ähnliche Größe wie die des klassischen Altertums?‘ war ursprünglich sein Beweggrund.“ Später nahm Zwingli auch Stücke der evangelischen Wahrheit in seine Lehre auf. Aber daß er seine humanistische Lehre nie ganz los geworden ist, geht daraus hervor, daß er noch kurz vor seinem Tode in seiner Schrift *Christianae Fidei Expositio* auch Heiden wie Herkules, Theseus, Sokrates, Aristides, Numa usw. unter die Heiligen im Himmel rechnet. Zwingli läßt also einen Weg zum Himmel neben dem Glauben an das Evangelium gelten. Daher wird ihm das Evangelium von Christo und die reine Lehre des Wortes Gottes und das unverbrüchliche Festhalten daran relativ gleichgültig. Anders bei Luther. Er hatte in jahrelanger Gewissensangst gelernt, daß nur der Glaube an die objektive Verheißung des Evangeliums, das Gnade um Christi willen zusagt, die Gewissen zur Ruhe bringen kann. Luthers Festhalten an der Lehre von der Rechtfertigung als dem Zentralartikel der christlichen Religion erzeugte in ihm die Gesinnung, die er bekannlich mit den Worten ausdrückt: „Mir ist also, daß mir ein jeglicher Spruch der Schrift die Welt zu enge macht.“ Vom Zentrum der Rechtfertigungslehre aus ist Luther Antiunionist. Er lehrt ferner gewaltig, daß der Glaube an die Vergebung der Sünden um Christi Verdienstes willen stets die Liebe zu Gott und dem Nächsten erzeuge. Aber das erste Stück dieser Liebe ist die Liebe zu Gottes Wort, das Festhalten an diesem Worte als dem „einigen Heiligtum“ und die treue und unverfälschte Verkündigung dieses Wortes. Luther will freilich, daß man mit der Schwachheit in der Erkenntnis Geduld habe, wie seine Behandlung der Böhmen beweist. Aber Luther will keine Lehre des Wortes Gottes für indifferent erklärt haben, weil dadurch konsequenterweise das ganze Wort Gottes wankend gemacht wird. Luthers Antiunionismus, das ist, sein unverrücktes Festhalten an der ganzen christlichen Lehre, ist auch der reformierten Kirche zugute gekommen. Es ist die Ursache geworden, daß Zwingli und später Calvin so viel christliche Wahrheit in ihre Schriften aufgenommen haben,

daß durch dieselben viele Seelen selig geworden sind. Das Zwingli und Calvin eigentümliche Lehrsystem, nämlich die partikuläre Gnade und die außerhalb der Gnadenmittel sich vollziehende Gnadenoffenbarung und Gnadenwirkung, ist durchaus außerhalb des Christentums gelegen und kann Menschen nicht zu Christen machen, sondern sie nur vom christlichen Glauben abhalten. Schneckenburger drückt dies so aus: Wenn reformierte Prediger Gewissen trösten wollen, die im Ernst vom Gesetz Gottes getroffen sind, so müssen sie lutherisch praktizieren, das heißt, sie müssen die Gewissen auf die allgemeinen Gnadenverheißungen in den objektiven Gnadenmitteln verweisen. F. P.

Das unionistische Prinzip wird im *Lutheran Church Work and Observer* vom 12. September, wie folgt, verkündet: "As has been said, we do not intend to defend every practise that has occurred in the General Synod. Our body breathes the free atmosphere of America, and is not so legalistic and Puritanical as to think that every person who offends must be brought before the judgment-bar of the Church for discipline." In demselben Artikel werden die Verdienste der Generalsynode um den Fortschritt der Prohibitionsbewegung hervorgehoben: "The General Synod has always stood on the side of temperance and against the ruinous liquor business of this country. In this respect she has been right in the van through all her history. She has never had a minister, so far as we can recall, who went about defending the liquor traffic and the saloon trade. Almost all her ministers have been abstainers and advocates of total abstinence. They have ever aligned themselves with the temperance forces of the country to put the American saloon out of business. Have the General Synod's critics always been so consistent? Some of them seem to be just waking up to the enormity of the liquor traffic, and are now beginning to wheel into line." "Thus it can be shown that the General Synod has her virtues as well as her faults. And the same may be said of her critics. So we believe that one of two courses should be pursued. The first is, that mutual forbearance be practised; the second is, that all parties engage in a free-for-all campaign of criticism, and each body point out the faults of the others." — Dazu ist zu sagen: Gegen Irrtum in der Lehre hat die Kirche, nach dem Vorbild und Befehl ihres Meisters, absolut unduldsam zu sein. Gebrechen und Mängel in der Praxis dulden Christen aneinander mit Langmut — es sei denn, daß ein Christ solche Duldung fordert, weil der Protest gegen das Ürgernis „gesetzlich und puritanisch“ sei. Gebrechen und Mängel in der Praxis duldet jede rechtgläubige Gemeinschaft an jeder andern rechtgläubigen Gemeinschaft, es sei denn, daß die Duldung solcher Mängel von der betreffenden Gemeinschaft zum Prinzip erhoben wird, indem sie sich ausgesprochenemmaßen der Pflicht, auf Abstellung der Ürgernisse zu bringen, entzieht und die Handhabung der Zucht in Sachen der Praxis als an sich „gesetzlich und puritanisch“ verurteilt. Daß synodale wie gemeindliche Zucht (die allerdings mit jener nicht auf einer Linie liegt, da nur die Gemeinde den Bann verhängen kann) in gesetzlicher Weise geübt werden kann, soll nicht in Abrede gestellt werden. Lehrzucht und Synodalzucht jedoch an sich als „gesetzlich und puritanisch“ hinstellen, heißt, den Indifferentismus zum Prinzip erheben und den Satz von der Klarheit und Autorität der Schrift aufheben.

Warum wird der Greuel des Logengottesdienstes immer übersehen, wenn „konserbativ“ gerichtete Theologen der Merger-Synode das Bekenntnisprinzip der lutherischen Kirche betonen? Neulich schrieb D. C. S. Kehler im *Lutheran Church Work and Observer* (31. Oktober): „Not long ago, as reported by one of our exchanges, a communion service took place in Boston in which Episcopalians, Presbyterians, Reformed, Unitarians, and several other denominations joined. Such a conglomeration of beliefs and creeds would be impossible in the Lutheran Church. To stand or kneel at the altar with people who even deny the deity of Christ, the doctrine of the Trinity, and the need of atonement for sin, is impossible with Lutherans who are serious in their convictions. It is not that we hate or despise other people, even though they be heretical, but we cannot thus compromise the truths we hold both sacred and fundamental. No; we Lutherans do not stand for a hybrid, mongrel, obscurantist doctrinal position, but for one that is as frank and simple as it is definite and positive.“ Außer — in der Loge, der viele Laien und auch eine große Zahl von Pastoren im Merger angehören. Da kniet man am Logenaltar und betet zum Gözen der Loge gemeinsam mit denen, die Christi Gottheit, die Dreieinigkeit und das Seligwerden durch das Versöhnungsleiden Jesu leugnen. Traurige Inkonsequenz!

G.

Daß die Verluste der lutherischen Kirche hauptsächlich, wenn nicht gar ausschließlich, auf Rechnung der fremden Sprachen — Deutsch, Norwegisch, Schwedisch usw. — zu schreiben seien, ist eine Vorstellung, die aus den Reden der Merger-Versammlung immer wieder hervorragt. Damit erzielt man ein Doppeltes. Erstens wirft man einen Schein unamerikanischen Wesens auf alle lutherischen Synoden, die sich noch der fremden Sprachen bedienen, also besonders auch auf die Synodalkonferenz, und auf die Schweden, die den Merger nicht miteingegangen sind. Zweitens macht man sich damit Mut, denn nach dieser Hypothese hätte allerdings diejenige Synode die Zukunft, die möglichst stark den Gegensatz zu ausländischen Sprachen vertritt. Das Richtige sagte hierzu der *Lutheran Companion*, das englische Blatt der Schweden. Es bemerkt zu der Annahme, daß die Verluste der lutherischen Kirche Schuld derer seien, die deutsche, schwedische usw. Gottesdienste aufrechterhielten, folgendes: „The assumption is rather broad, and may be found to be quite erroneous. When you make language the main reason why so many Lutherans prefer not to affiliate themselves actively with the Church of their fathers, you are ignoring entirely the true spiritual condition of the people of to-day. The truth of the whole matter is that the other religious denominations in America experience exactly the same difficulty that we Lutherans experience, and most of them are using only the English language. We understand that only a small proportion of the children in the Reformed Sunday-schools become active church-members when they reach maturer years. There must be another reason for the pronounced religious indifference in America than the use of languages other than English.“ Auch das Folgende trifft so ziemlich das Richtige: „All the immigrants from Northern and Central Europe came to America primarily to improve their temporal condition. Aside from this we can say that there were two other motives that induced them to come. Quite a large number were dissatisfied with conditions in the old state churches, and desired greater spiritual liberty and less church

formalism. But the majority, it seems, came with the avowed desire and expectation to cut loose entirely from church and preacher. Those who belong to the former class can hardly be expected to affiliate with churches that are more ritualistic than the church of their fathers, and those who belong to the second class cannot be induced to join any church, no matter what language it speaks." G.

Unsere Stellung zum Zehnten. Der bekannte "Layman" von Chicago hat kürzlich wieder seine Literatur über die Einführung des Zehnten verbreitet. Wir zollen dem Eifer des Mannes alle Anerkennung, obwohl er auf die theologischen Professoren nicht gut zu sprechen ist. Vieles von dem, was er sagt, ist wahr. Wahr ist zum Beispiel seine Behauptung, daß durch das allgemeine Geben des Zehnten aller finanziellen Not der Kirche wie mit einem Schlage ein Ende gemacht wäre. Er führt hierfür sehr überzeugende Beispiele an. Eine Gemeinde war vor Einführung des Zehnten in einer so schlechten finanziellen Lage, daß man ihrem Kirchendiener nicht für fünf Gallonen Gasolin Kredit geben wollte. Zwölf Jahre später nach Einführung des Zehnten wurde den Trustees der Gemeinde auf ihre bloße Unterschrift hin Kredit im Betrage von \$20,000 gewährt. Außerdem trug diese Gemeinde, die zumeist aus Arbeitern besteht, für die Stadtmision so reichlich bei, daß 60 Prozent der Beiträge von 29 Gemeinden auf diese eine Gemeinde entfielen, die den Zehnten eingeführt hatte. Dieselbe Gemeinde hat es im Jahre 1917 unternommen, die Unterhaltungskosten von zwei Heidenmissionaren ganz allein zu bestreiten. Ähnliche Erfahrungen werden aus mehreren Gemeinden berichtet. Der "Layman" läßt die bisher gebräuchlichen Methoden, für kirchliche Zwecke Geld aufzubringen, Revue passieren und kommt dabei zu dem folgenden Resultat: Zuerst versuchte man es mit "subscriptions, fairs, suppers, entertainments, grab-bags, etc., to keep financially afloat". "Layman" urteilt: Dies waren "human means", was jedermann zugestehen wird. Ferner versuchte man es mit "systematic giving". Auch diese Maßregel versagte, und zwar aus diesem Grunde: "A man with an income of \$1,000 could *systematically* give \$2 or 50 cents a week." Hierauf folgte die Methode of "systematic proportionate giving". Diese Methode brachte nicht das gewünschte Resultat aus demselben Grunde: "It permitted every man to fix his own proportion." Dann folgte das, was er the "every-member canvass" nennt. Hierüber sagt er: "It struck a popular chord and is excellent as a beginning, but it has no grip, no staying power." Als Grund gibt er an: "All the pressure is from without. It is purely a *human* expedient and always works well the first year. Its fatal weakness is that it has to be repeated each year, and very soon the enthusiasm dies down." über den Zehnten aber hat er das folgende Urteil: "The present movement in favor of tithing, which is sweeping over the country like a prairie fire, especially in the Methodist Church, is Christian stewardship reduced to practise by the payment of the tithe as an acknowledgment of God's ownership of everything we possess and our stewardship for its use. This, unlike the others, is of divine, not human, origin. For that reason it has in it all the elements both of success and permanency. That it is succeeding everybody knows. That this success will continue in an accelerating ratio and be permanent, is beyond question." Das größte Hindernis für die allgemeine Einführung des Zehnten sind die kirchlichen Führer und namentlich die theologischen Professoren. Er gibt

dafür die folgende Erklärung: "As a rule, they are in the prime of life or beyond. In their formative years tithing occupied no such place in public thought as it does now. It was not taught in the seminaries. The majority of the professors either ignored or opposed tithing. It is unnatural to expect that at this late date the leaders would about face and suddenly become advocates of tithing, or anything else for that matter, to which they have so long been indifferent or opposed." Wir müssen hier ein gutes Wort für die theologischen Professoren einlegen. Wir für unsere Person beschreiben mit Luther das Geben des Zehnten als eine Ordnung, die wohl verdient, daß sie jeder sich selbst auflege. Sicherlich ist es für einen Christen des Neuen Testaments nicht zu viel, wenn er freiwillig für kirchliche Zwecke zu demselben Betrage gibt, der den Gliedern der Kirche des Alten Testaments durch göttliche Verordnung auferlegt war. Der Schreiber dieser Zeilen geht gelegentlich noch weiter. Er hat solchen, die durch Geben des Zehnten Juden zu werden fürchteten, den Rat gegeben, durch das Geben von 11 Prozent und mehr ihre christliche Freiheit intakt zu erhalten und sich so von den Gefahren des Judentums zu erretten. Aber was theologische Professoren, die bei Gottes Wort bleiben, nicht tun können, ist dies, daß sie das Geben des Zehnten im Neuen Testament als göttliche Ordnung lehren. Unser Grund für diese Stellung ist der, daß wir für den Zehnten kein göttliches Gebot, sondern das gerade Gegenteil in der Schrift finden. Die Schriftaussagen im zweiten Briefe an die Korinther sind sehr klar. Vielleicht würden wir größeren „finanziellen Erfolg“ aufzuweisen haben, wenn wir den Zehnten als göttliche Ordnung im Neuen Testament lehren dürften. Aber die Verantwortlichkeit für das Defizit, welches durch unser Nichtlehren des Zehnten entsteht, müssen wir Christo überlassen, da er uns nicht ermächtigt hat, den Zehnten als göttliches Gebot zu lehren. Dagegen bleiben wir für das Defizit verantwortlich, welches dadurch entsteht, daß die Pastoren nicht fleißig die Gemeinden und die Christen nicht fleißig einander „durch die Barmherzigkeit Gottes“ zu willigem, reichlichem und fortgesetztem Geben reizen und locken. Wenn das so entstandene Defizit sich mehrt und chronisch wird, dann schickt Gott Pestilenz und Krieg, und wir zahlen dann in kurzer Zeit das Zehnfache aus, was wir in den letzten fünfundzwanzig Jahren am Evangelium gespart haben.

F. P.

Stadien der Befehrung bei den Albrechtsbrüdern. In den Berichten über die „verlängerten Versammlungen“ (protracted meetings) der Evangelischen Gemeinschaft oder „Albrechtsleute“ treten merkwürdige Stufen der geistlichen Belebung zutage. Wir entnehmen einem „Siegesberichte“ betitelt Abschnitt im „Christlichen Botschafter“ folgende Einzelheiten: Porterville, Cal.: „Wir hatten alt-evangelische Versammlungen, in welchen man Gott mit lauter Stimme lobte. Eine Anzahl suchten und fanden einen tieferen Gnadenstand, und einige bekehrten sich.“ Johnston: „Eine Anzahl bekehrten sich, und einige drangen tiefer in das göttliche Leben ein.“ Cleveland: „In drei Sonntagsschulen hatten wir Entscheidungstage; 15 fanden Jesum.“ Freedom: „In drei Wochen segensreicher Versammlungen suchten 8 Seelen Vergebung.“ Kelleys Island: „Sieben Befehrungen; Gemeinde neubelebt.“ New Castle: „In fünf Wochen Betversammlungen bekehrten sich mehrere, und andere erlangten ein volles Heil.“ Pittsburgh: „Mehrere Kinder Gottes wurden tiefer gegründet, eine Anzahl wieder neu-

belebt.“ „In einer dreiwöchigen Versammlung wurden 19 bekehrt, 13 machten sich neu auf.“ Rochester: „39 Befehrungen, 28 neubelebt.“ South Ridge: „Erfolgreicher Entscheidungstag; 5 Sonntagschüler suchten Jesus und wurden als Glieder aufgenommen.“ Cleveland: „Zwölf Sonntagschüler entschlossen sich, Jesus zu suchen; 5 bekennen, ihn gefunden zu haben, 6 machten neue Übergabe an den Herrn, 7 neue Glieder wurden aufgenommen.“ — Demnach gibt es in der Evangelischen Gemeinschaft solche, die bekehrt sind, andere, die Jesus suchen, andere, die ihn gefunden haben, andere, die neubelebt sind (tiefer gegründet sind, tieferen Gnadenstand gefunden haben), und schließlich solche, die volles Heil gefunden haben. Vielleicht daß sich einige von diesen Rubriken miteinander decken; doch bleibt die Unterscheidung von Christen, die „bekehrt“ sind, einerseits, und Christen, die vorerst noch „suchen“, und solchen, die schon „gefunden“ haben, andererseits. Auf solche Rubrizierung der Gotteskindschaft kommt man, wenn das Gefühl als Gradmesser geistlichen Lebens anerkannt wird. Die Abrechtsleute sind den Methodisten so ähnlich, daß man nicht begreift, weshalb sie als „Evangelische Gemeinschaft“ eine separate Körperschaft bilden.

G.

Die Doukhobors gehen zurück nach Rußland. Die Nachricht, daß Peter Verigin, der Führer von mehr als zehntausend russischen Doukhobors, seine Absicht, mit seinen Leuten wieder nach Rußland zu gehen, ausgesprochen hat, verursachte in Canada eine Sensation. Vor fünfzehn Jahren waren diese völlig ungebildeten, bäurischen Doukhobors (Geistkämpfer) als religiöse Fanatiker verhaßt. Sie wohnten beisammen in Gemeinschaftshäusern, und obgleich sie friedfertige und fleißige Ackerleute waren, verschmähten sie die Autorität canadischer Gesetze und die Annahme des Bürgerrechts. Doch gaben die Canadier zu, daß diese Leute, wenn auch schlechte Bürger, doch gute Kolonisten waren. Brilliant in Britisch-Columbia ist eine der großen Doukhobor-Zentren und der Sozialisten Utopien. Die dortige Gemeinde ist gänzlich selbstunterhaltend und bildet einen vollendeten Gegensatz zu einer modernen Stadt; alle sind unbesorgt um die Bedürfnisse des nächsten Tages. Sie machen keinen Unterschied zwischen „mein“ und „dein“. Einer von ihnen besorgt allen Kauf und Verkauf. Alles Geld fließt in eine Kasse. Geld hat in dieser Kommunität überhaupt keinen Wert und keine Kaufkraft. Alles zum Leben Nötige wird durch die dazu bestimmten Glieder angeschafft und ausgeteilt. Nun möchte man fragen: Was veranlaßte eigentlich den Führer der mehr als 10,000 russischen Doukhobors, seinen Anhängern die Rückkehr nach Rußland vorzuschlagen? Darüber gibt eine Missionsschrift folgenden Aufschluß: „Die Dominion-Regierung hat den Doukhobors und den Mennoniten, die sich durchaus nicht naturalisieren lassen wollen, allerlei Beschränkungen zur Erreichung ihres Zwecks auferlegt. Jeder Doukhobor soll sich ein Stück Land, nicht größer als fünfzehn Acker, kaufen. Ihre jetzigen Heimstätten sollen sie aufgeben. Die Mennoniten, die auf ihren Landkomplexen beieinander wohnen und mit andern Ansiedlern nicht in Berührung kommen wollen, damit sie ungestört ihren religiösen Anschauungen und Sitten leben können, sollen der Regierung den Bau von modernen Schulhäusern gestatten und den gesandten Lehrern die Ausbildung ihrer Kinder überlassen. Dem widersetzen sich aber die mennonitischen Eltern, die eher Gefängnis erdulden, als ihre Kinder in den öffentlichen Schulen unterrichtet haben wollen.“

(WBL.)